



Nela Mircică

FILOSOFIE COGNITIVĂ ȘI ETICĂ FENOMENOLOGICĂ

Presă Universitară Clujeană

NELA MIRCICĂ

**FILOSOFIE COGNITIVĂ
ȘI ETICĂ FENOMENOLOGICĂ**

NELA MIRCICĂ

**FILOSOFIE COGNITIVĂ
ȘI ETICĂ FENOMENOLOGICĂ**

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2017

Referenți științifici:

Prof. univ. dr. Ioan N. Roșca

Conf. univ. dr. George Lăzăroi

ISBN 978-606-37-0307-2

© 2017 Autorul volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autorului, este interzisă și se pedepsește conform legii.

Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro/>

CUPRINS

ARGUMENT.....	9
CAP. I. LOGICA FILOSOFICĂ.....	11
1. Atribute fenomenologice ale spațiului kantian.....	11
2. Prolegomene la „Cercetări logice” ale filosofului Edmund Husserl.....	20
3. Stringența logicii pure.....	22
3.1. Ideea logicii pure.....	22
3.2. Sarcinile logicii pure.....	28
3.3. Logica pură și știința în genere.....	30
3.4. Paralelisme cu sarcini specifice matematicianului și filosofului.....	31
4. Introducere polemică în <i>Cercetări logice</i>	35
4.1. Specificul interpretării husserliene asupra semnificației.....	36
5. Argument substanțialist pentru CERCETĂRI FENOMENOLOGICE asupra studiului „CERCETĂRI LOGICE”	44
6. Atemporalitatea adevărului.....	51
7. Coexistența contrariilor în logici neeuropene.....	60
8. Nontranscendența obiectului intuiției concrete.....	62
9. Limitele intuiției divinității.....	63
10. Diferențe specifice între legile logice și legile psihologice, în <i>Cercetări logice</i>	64
CAP. II. GNOSEOLOGIE SUBSTANȚIALISTĂ ȘI ETICĂ FENOMENOLOGICĂ.....	73
1. Procesul cunoașterii în <i>DOCTRINA SUBSTANȚEI</i> a lui CAMIL PETRESCU.....	73
2. Cunoașterea și logica.....	79
2.1. Sensul cunoașterii și explicitarea.....	79
2.2. Sensul substanțialist al cuvântului „explicitare”.....	83
2.3. Eul și unitatea.....	84

2.4. Cunoștințe logice.....	87
2.5. „Cunoștințele matematice”	90
2.6. Fundamentul biologic al conștiinței individuale.....	92
2.6.1. Problema cunoașterii.....	94
2.6.2. Actul cunoașterii și esența.....	95
2.6.3. Structura realității.....	97
2.6.4. Esența și corelatele ei.....	97
2.6.5. Puterea noosului.....	98
2.6.6. Noosul și realitatea.....	98
2.6.7. „Ideen” ca obiect al studiului „Filosofia substanței”	99
2.6.8. Între eul biologic și eul pur.....	100
2.6.9. Adâncimea fenomenologică substanțială a obiectizării.....	102
2.6.10. Semnificația noosică și corelatele ei.....	104
2.6.11. Cuvântul.....	105
2.6.12. Obiectivarea și evidența.....	106
2.6.13. Substanța noosică.....	107
2.6.14. „Eul și lumea (s.a.)”	109
3. Relația husserliană cunoaștere – adevăr.....	110
3.1. Procesul cognitiv și trăirea adevărului.....	110
3.2. Cunoaștere și interes, la Husserl și Habermas.....	112
3.3. Aristotelicul suflet rațional – precondiție a științificității filosofiei husserliene.....	116
3.4. Rațiunea ca formă a subiectivității transcendente....	124
3.5. Adevăr și evidență.....	124
4. Idei husserliene în exercițiul întemeierii gnoseologiei fenomenologice.....	127
4.1. Introducere în IDEEN.....	132
4.2. Tipologia științelor și consecințele ei fenomenologice	133
4.3. „Criza științelor europene”	134
CAP. III. DESCHIDERE SPRE O ETICĂ FENOMENOLOGICĂ... 137	
1. Riscul – criteriu etic.....	137
2. Demoniacul.....	140

CONCLUZII.....	149
BIBLIOGRAFIE.....	159

ARGUMENT

Această lucrare a fost elaborată cu intenția legitimă de a realiza o perspectivă epistemică asupra substanțialismului ca parte integrantă a fenomenologiei universale, constituită în și prin ceea ce putem numi filosofia cognitivă. Respectând valorile filosofiei universale, fenomenologia se înscrie în prefacerile filosofiei ca disciplină aplicată la nevoile omului aflat în mileniul al III-lea de existență istorică (e.n.). Progresul științific și valorile morale se află în centrul preocupărilor unei filosofii orientate către omul concret care încearcă să compatibilizeze valorile științifice cu toate celelalte valori. Creatorii acestui sistem filosofic au perceput corect necesitatea unei legături durabile între filosofie și știință, între esență și fenomen, între teoretic și practic. Într-un echilibru fragil, cunoașterea fenomenologică a început să abordeze problemele esențiale ale existenței și manifestărilor umane. Aspirația către perfecțiune, către o concordanță a valorilor care gravitează în jurul vectorului moral-etic, a consolidat pașii fermi ai evoluției acestui tip de gândire. Astăzi ne aflăm în fața unei modalități de abordare a problemelor care deține o metodologie flexibilă, ce ține cont de dinamica evoluției sociale, culturale și morale ale omului. În profunzimea acestei noi construcții filosofice se află credința creatorilor ei, mai exact convingerea că acest tip de abordare a realității concrete valorifică maximal eforturile anterioare de cunoaștere a lumii. Toate aceste manifestări au loc sub semnul eticii impuse de dorința perenă a omului de a cuprinde cognitiv și moral cvasitotalitatea lumii omului. Atitudinile analitică și descriptivă necesare reflecției fenomenologice au condus spre o nouă perspectivă asupra existenței omului în contextul unor modificări semnificative determinate de globalizare.

Existența tumultoasă a omului modern necesită o privire mai atentă asupra consecințelor acțiunilor sale asupra naturii, asupra funcțiilor sociale, asupra modificărilor din scara de valori sociale și morale. Numai liantul dintre cunoaștere și morală poate oferi justificare acțiunii umane individuale și/sau colective. Credem că o reconsiderare a valorilor omului este o necesitate stringentă, în împrejurarea că omul însuși este – și trebuie să fie – valoarea supremă. Viitorul dezirabil pentru umanitate depinde, esențialmente, de anvergura deschiderii morale a omului total către omul privit în contextul existenței sale concrete, reale și vii, așa cum ne propune cunoașterea și etica fenomenologice.

În încercările sistematice de a transforma filosofia în „știință riguroasă”, gânditorul Edmund Husserl izbutește din perspectiva eticii fenomenologice.

CAP. I. LOGICA FILOSOFICĂ

Motto: Studiul husserlian „*Cercetări
logice*” este o logică filosofică
Camil Petrescu

1. ATRIBUTE FENOMENOLOGICE ALE SPAȚIULUI KANTIAN

„Spațiul nu este un concept empiric”¹, susține Kant. Aceasta înseamnă că spațiul nu este un concept „scos din experiențe externe”. Eu privesc două lucruri distincte; privesc mai multe lucruri distincte, „exterioare unele altora” sau ca fiind „unele lângă altele”. Respectiv ele lucruri le privesc și le văd „nu numai ca fiind diferite, ci ca fiind **în locuri diferite**” (s.n.). și mi le reprezintă așa: „ca fiind diferite”, „ca fiind în locuri diferite”, „ca exterioare unele altora sau ca unele lângă altele”.

Pentru ca eu să-mi pot reprezenta lucrurile diferite „ca fiind în locuri diferite, trebuie ca reprezentarea de spațiu să fie pusă ca fundament”² al tuturor reprezentărilor.

Din textul de mai sus rezultă că spațiul nu numai că nu este concept empiric, dar nici măcar nu este concept, ci este reprezentare, o reprezentare înțeleasă ca fundament al tuturor celorlalte reprezentări. Admitem, prin urmare, că reprezentarea de spațiu este fundamentul tuturor celorlalte reprezentări. Admițând această calitate a spațiului, rezultă că „reprezentarea de spațiu nu poate fi scoasă prin experiență din raporturile fenomenului extern”³. Dimpotrivă, această experiență

¹ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1994, p. 74.

² *Ibidem*, p. 74.

³ *Ibidem*, p. 74.

externă a fenomenului extern „nu este ea însăși posibilă înainte de toate decât cu ajutorul acestei reprezentări”⁴ de spațiu. Prin urmare, spațiul nu este o reprezentare a posteriori, ci este o reprezentare a priori. și nu este o reprezentare a priori contingentă, ci „este o reprezentare **necesară** (s.n.) a priori, care stă la baza tuturor intuițiilor externe”⁵. Deși putem gândi foarte bine faptul că în spațiu nu există nici un obiect, noi nu ne putem reprezenta niciodată faptul că nu există spațiu. Pe scurt: eu îmi pot reprezenta faptul că nu există nici un obiect în spațiu, dar nu îmi pot reprezenta niciodată inexistența spațiului, faptul că spațiul nu există. Reprezentarea lipsei spațiului este imposibilă, este o absurditate și un nonsens. Spațiul nu este o entitate dependentă de fenomene, ci, dimpotrivă, este o condiție care favorizează fenomenele, realitatea și posibilitatea fenomenelor. În concluzie: spațiul este o reprezentare a priori **necesară** (s.n.) care stă **necesar** (s.n.) sub reprezentarea de spațiu; spațiul „este o reprezentare **a priori** (sublinierea lui Kant), care stă **necesar** (s.n.) la baza fenomenelor externe”⁶. Am arătat că, la Kant, spațiul nu este un concept empiric și nici, cel puțin, nu este un concept ci este o reprezentare, mai exact, o reprezentare necesară **a priori** care stă la baza tuturor celorlalte reprezentări. Nefiind concept, spațiul nu este, implicit, nici concept discursiv sau „un concept universal de raporturi ale lucrurilor în genere”; el este „o intuiție pură”⁷. De ce spațiul este o intuiție pură? La această întrebare a noastră, Kant răspunde: „Căci mai întâi nu se poate reprezenta decât un spațiu unic, dar când se vorbește de mai multe spații se înțelege prin aceasta numai părți ale unuia și aceluiași spațiu unic”. Aceste părți spațiale componente ale întregului spațiu unic atotcuprinzător, „pot fi gândite numai în el”, numai în acest spațiu unic; ele „nu pot fi

⁴ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1994, p. 74.

⁵ *Ibidem*, p. 74.

⁶ *Ibidem*, p. 74.

⁷ *Ibidem*, p. 74

anterioare spațiului unic atotcuprinzător oarecum ca părți constitutive ale lui”⁸. Spațiile componente ale spațiului unic atotcuprinzător nu îl preced și nici nu îl constituie pe acesta; el, spațiul unic, există și fără spațiile ce pot fi gândite numai în el. Este o întâmplare – și nu o necesitate – faptul că apar spații mai mici în interiorul atotcuprinzătorului spațiu unic. Spațiul unic atotcuprinzător nu se constituie prin însumarea spațiilor ocupate de lucrurile din interiorul lui. Structura generativă a spațiului unic este subiectul uman și nu suma spațiilor ocupate de lucrurile care ne afectează simțurile; conștiința omului face posibilă existența reală a spațiului, realitatea spațiului. În absența conștiinței omului, spațiul este absent; este la fel de absent ca și conștiința absentă, ca și absența conștiinței umane. Tot spațiul depinde de conștiință și nu de lucruri sau de fenomene, căci spațiul nu este o însușire a lucrurilor sau a fenomenelor.

După cum am văzut până aici, la Kant spațiul nu este concept empiric sau discursiv și nici nu este concept, ci este reprezentare necesară **a priori** sau intuiție pură. Cu toate acestea, noi putem construi diferite concepte despre spațiu, tocmai pe baza înțelegerii spațiului ca reprezentare, mai exact, ca reprezentare necesară **a priori** sau ca intuiție pură. Existența spațiului ca reprezentare nu trebuie confundată cu conceptul pe care noi îl construim despre un spațiu sau altul; conceptele despre spațiu sunt construcții a posteriori, sunt concepte scoase din experiențe. Reprezentarea de spațiu – care este o reprezentare necesară a priori – diferă în mod esențial de toate conceptele despre spațiu care sunt concepte a posteriori, concepte empirice extrase din experiențe. Cu alte cuvinte: reprezentarea de spațiu este o entitate necesară și a priori, iar conceptele despre spațiu sunt totdeauna entități contingente și a posteriori. Ceea ce nu înseamnă că rațiunea sau intelectul nu pot construi concepte necesare a priori despre spațiu. Da, rațiunea sau

⁸ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1994, p. 74.

intelectul pot efectua astfel de construcții, dar în acest caz toate construcțiile respective sunt reductibile la reprezentarea de spațiu și identice cu aceasta. Prin urmare, în măsura în care sunt concepte necesare a priori, toate conceptele despre spațiu sunt reductibile la spațiul unic înțeles ca reprezentare necesară a priori sau ca intuiție pură.

Aprofundând cercetarea unicității spațiului atotcuprinzător, Kant conchide categoric: spațiul „este în mod **esențial** (s.n.) unic”. Există conceptul universal de spațiu în genere și diferite concepte despre spațiu, dar toate aceste concepte au ca bază „o intuiție a priori (care nu e empirică)”: acea intuiție pură care este spațiul înțeles ca reprezentare necesară a priori. Diversitatea conceptelor despre spațiu cuprinde în sine o unitate dată de o intuiție pură a priori. Inclusiv conceptul universal de spațiu în genere este întemeiat de spațiul determinat ca intuiție pură a priori. Spațiul ca intuiție pură **a priori** realizează unitatea în cadrul diversității conceptelor despre spațiu. Toate conceptele despre spațiu – inclusiv conceptul universal de spațiu în genere – sunt deduse a priori întotdeauna din intuiția pură numită spațiu. Același mecanism funcționează și în cazul principiilor geometrice, care, „nu sunt deduse niciodată din conceptele generale de linie și triunghi, ci din intuiție, și anume **a priori** cu certitudine apodictică”⁹.

Spațiul kantian comportă o semnificație multiplă, adică el (spațiul) are mai multe sensuri sau semnificații, cu precizarea că aceste sensuri sunt concordante. Ca și semnificațiile spațiului, despre care putem spune (cu certitudine) că sunt concordante și nu opuse, contrare sau contradictorii. Nu există sensuri (înțelesuri) contrare ale spațiului kantian: între sensurile conceptului kantian de spațiu există raporturi de concordanță (de identitate, de ordonare, de încrucișare) și nu există raporturi de opoziție (de contradicție sau de contrarietate).

Iată, semnificațiile sau sensurile termenului kantian de spațiu:

⁹ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1994, p. 75.

Primul sens: spațiul este o formă (prima formă) a intuiției sensibile, a doua formă a intuiției sensibile fiind timpul: „[...] spațiul și timpul nu sunt decât forme (două forme distincte, dar conexe – n.n.) ale intuiției sensibile”¹⁰.

Spațiul kantian este forma primă (în sensul cronologic) a intuiției sensibile, timpul kantian fiind forma secundă a intuiției sensibile. Intuiția sensibilă există, se manifestă, acționează și funcționează, mai întâi în forma pe care Kant a numit-o spațiu. Apoi, aceeași intuiție sensibilă se manifestă în forma pe care Kant a numit-o timp, fără să înceteze a se manifesta în forma pe care Kant a numit-o spațiu. Dispariția formei timp a intuiției sensibile nu atrage după sine dispariția formei spațiu, așa cum se vede limpede (cu maximă claritate) în logică, în orice inferență logică, unde entitățile logice sunt ordonate (distribuite) spațial și nu cronologic: în logică nu funcționează relația temporală.

Al doilea sens al termenului kantian de timp este sensul de *condiție* a existenței lucrului ca fenomen. Numai că, acest al doilea sens este identic cu primul sens al termenului kantian de spațiu.

Din cele arătate mai sus putem construi următoarele expresii propoziționale judicative adevărate (adevărate în sistemul logicii kantiene):

1. Spațiul este forma intuiției sensibile;
2. Spațiul este condiția existenței lucrului ca fenomen (sau condiția existenței ca fenomen a lucrului);
3. Spațiul ca formă a intuiției sensibile este condiția existenței ca fenomen a lucrului reic.

Spațiul are o dublă demnitate ontică: este și formă, și condiție; este formă pentru intuiția sensibilă și este condiție pentru existența fenomenului conexas necesarmente la lucrul în sine (la numen). și despre timpul kantian putem spune același lucru: că are și el o dublă demnitate ontică sau determinare ontologică.

¹⁰ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1994, p. 37.

Dar, ce înțelege Kant prin „intuiția sensibilă”? Răspunsul la această întrebare este util, pentru că el ne ajută să înțelegem sensul profund al termenul kantian de spațiu.

Astfel, înainte de a fi „sensibilă”, respectiva „intuiție sensibilă” este o intuiție. Nu este o intuiție intelectuală, fapt care ține de evidența textelor și contextelor kantiene. Intuiția sensibilă nu este intuiția intelectuală, dar este intuiție (ca gen proxim într-o definiție formulată prin gen proxim și diferență specifică). Iar, intuiția este un exemplu sau o explicitare, un exemplu concret sau o explicitare concretă într-o pledoarie logică sau într-un univers de discurs care se vrea „dotată” cu o „claritate intuitivă”. Această „claritate intuitivă” este necesară numai într-o expunere populară; ea este dată de exemple, de forța de convingere a exemplelor sau/și a explicitărilor concrete: „[...] o *claritate intuitivă* (s.a.) (estetică) [...] *REZULTATĂ DIN INTUIȚII* (s.a.), adică (rezultată din – n.n.) exemple (concrete – n.n.) sau [din – n.n.] alte explicitări *in concreto* (s.a.).”¹¹ Spațiul este o formă a intuiției sensibile, tot așa cum timpul este o formă a intuiției sensibile. Intuiția sensibilă are două forme distincte, speciale, de existență și de manifestare: spațiul și timpul. Spațiul și timpul sunt două forme pe care le îmbracă intuiția sensibilă și prin care intuiția sensibilă se manifestă. Spațiul, ca formă a intuiției sensibile, este condiția existenței lucrului ca fenomen. Lucrul nu există ca fenomen, decât în prezența spațiului pe care îl umple. În lipsa spațiului, lucrul nu există ca fenomen, ci există doar ca lucru în sine. Lucrul există ca lucru în sine și ca fenomen. Numai în prezența spațiului, lucrul există în două moduri distincte: ca fenomen și ca lucru în sine. În absența spațiului, lucrul își pierde existența fenomenală, încetează de a mai fi fenomen, dar își păstrează existența lui ca lucru în sine; nu își pierde statutul ontic de lucru în sine. Imm. Kant susține că: „spațiul și timpul nu sunt decât forme ale intuiției sensibile”¹²; spațiul și timpul nu sunt (și nu pot fi) forme ale intuiției intelectuale,

¹¹ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1994, p. 26.

¹² *Idem*, p. 37.

ci sunt exclusiv forme ale intuiției sensibile și numai ale intuiției sensibile. Ce înseamnă faptul „că spațiul și timpul nu sunt decât forme ale intuiției sensibile”? Încercăm să răspundem: înseamnă că spațiul și timpul nu sunt decât două condiții care fac posibilă existența lucrului ca fenomen, existența ca fenomen a lucrului; mai exact, înseamnă că **„spațiul și timpul [...] sunt [...] numai (s.n.) condiții ale existenței lucrurilor ca fenomen”**.

Spațiul este condiția existenței fenomenului; este condiția care face posibilă existența fenomenului ca a doua modalitate de existență a obiectului cunoașterii, prima modalitate de existență a obiectului cunoașterii fiind lucrul în sine. Imm. Kant identifică două moduri distincte de intuire a obiectului: un mod sensibil și un mod intelectual (inteligibil). Modul intelectual de intuire a obiectului cunoașterii aparține ființei prime și se mai numește modul „originar” de intuire. În schimb, modul sensibil de intuire a obiectului cunoașterii aparține ființei umane; acest mod sensibil de intuire „se numește sensibil (s.n.), pentru că (el – n.n.) *nu e originar* (s.a.)”¹³. Acest mod sensibil de intuire a obiectului sensibil este însuși modul „în care este dată intuiției existența obiectului”¹⁴. Despre acest mod sensibil de intuire a obiectului aflăm (de la Imm. Kant) „că este dependent de existența obiectului”¹⁵, existență care ne afectează simțurile și sensibilitatea (capacitatea noastră de a primi senzații sau receptivitatea noastră la senzații).

„Concluzia esteticii transcendente” este una fermă: „*judecățile sintetice a priori [...] sunt posibile* (s.a.) [...] prin (două – n.n.) intuiții pure a priori, spațiul și timpul”¹⁶. Din citatul de mai sus rezultă faptul că Imm. Kant atribuia spațiului semnificația de *intuiție pură a priori*, semnificație pe care o atribuia și timpului.

Spațiul este acea intuiție pură care conține a priori (independent de orice experiență posibilă) condiția posibilităților obiectului ca

¹³ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1994, p. 93.

¹⁴ *Ibidem*, p. 93.

¹⁵ *Ibidem*, p. 93.

¹⁶ *Idem*, p. 94.

fenomen. Privit din punctul de vedere al geometriei euclidiene, „spațiul este forma pură a intuiției [...] lumii sensibile externe [...]”¹⁷.

Fenomenul face obiectul intuiției fără să aibă nevoie de funcțiile intelectului, „căci fără funcțiile intelectului pot fi date [...] fenomene în intuiție”¹⁸. De asemenea, intuiția își face obiect din fenomen fără să fie nevoită să ceară ajutorul de la gândire, de la exercițiul funcțiilor gândirii, „căci intuiția nu are în nici un fel nevoie de funcțiile gândirii”¹⁹. „[...] spațiul [...] nu este o reprezentare (s.n.) transcendentă [...]”²⁰. Astfel, „[...]spațiul e formă pură a intuiției (lumii sensibile externe – n.n.)”²¹. *Spațiul este o formă a sensibilității*; este una din cele două forme originare ale sensibilității, cea de-a doua formă originară a sensibilității fiind timpul. Obiectul cunoașterii mele își face *apariția* în fața mea și „poate (s.n.) apărea”²² în fața mea numai dacă el beneficiază de ajutorul pe care i-l dau spațiul și timpul: aceste două „forme ale sensibilității”²³; în absența spațiului și a timpului, obiectul cunoașterii mele *nu apare*, nu apare în fața mea, și nu își face apariția în fața mea. Cele două forme principale ale sensibilității (adică spațiul și timpul) ajută obiectul cunoașterii mele să iasă din *ascundere* și să își facă apariția în fața mea; sensibilitatea mai are și alte forme decât forma numită spațiu și forma numită timp; dar „numai cu ajutorul unor astfel de forme ale sensibilității (cum sunt spațiul și timpul – n.n.), un obiect *ne poate* apărea”²⁴. Dacă nu beneficiază de ajutorul spațiului și al timpului, prezența cooperantă a acestor două forme ale sensibilității, obiectul cunoașterii mele nu îmi apare mie și nu poate să îmi apară mie în fața mea. Pe scurt: obiectul cunoașterii

¹⁷ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1994, p. 120.

¹⁸ *Idem*, p. 121.

¹⁹ *Ibidem*, p. 121.

²⁰ *Idem*, pp. 98-99.

²¹ *Idem*, p. 120.

²² *Idem*, p. 121.

²³ *Ibidem*, p. 121.

²⁴ *Ibidem*, p. 121.

noastre există ascuns (în „ascundere”); dar, el nu ne poate apărea în absența spațiului și a timpului, ci numai după ce subiectul cunoașterii a luat act de prezența spațiului și a timpului în imediata vecinătate a obiectului cunoașterii.

Când noi spunem că un obiect ne poate apărea nouă, spunem că obiectul respectiv „poate fi un obiect al intuiției (noastre – n.n.) empirice”²⁵. Când spunem că un obiect ne apare acum și aici, spunem că obiectul respectiv *este acum și aici* un obiect al intuiției noastre empirice. Spațiul este intuiția pură; și timpul este intuiția pură: „spațiul și timpul sunt *intuiții pure*”²⁶. Spațiul este o intuiție pură, o anumită intuiție pură: acea intuiție pură care conține „*a priori* (s.a.) condiția posibilității” obiectului în calitatea lui exclusivă de fenomen. La fel ca spațiul este și timpul, în *Analitica transcendentă* a lui Immanuel Kant: „spațiul și timpul sunt *intuiții pure* care conțin *a priori* (s.n.) condiția posibilității obiectului ca fenomen”²⁷. Există conceptul de spațiu; tot așa există și conceptul de timp: conceptul de spațiu este o cunoștință; mai exact este o cunoștință a priori, o cunoștință independentă de orice experiență posibilă. Aceleași afirmații sunt valabile și despre timp, însă numai în contextul analiticii transcendente din „*Critica rațiunii pure*”: conceptul de timp este o cunoștință; mai exact, conceptul de timp este o cunoștință a priori, adică este o cunoștință independentă de orice experiență posibilă: „[...] conceptele de spațiu și timp (sunt – n.n.) [...] cunoștințe *a priori* (s.a.)”²⁸. Imm. Kant face o constatare uimitoare: cunoștința a priori care constituie conceptul de spațiu „trebuie totuși să se raporteze *necesar* (s.n.) la obiect”²⁹; și cunoștința a priori care constituie conceptul de timp este constrânsă să se raporteze necesarmente la obiecte, la cel puțin un obiect.

²⁵ *Ibidem*, p. 121.

²⁶ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1994, p. 121.

²⁷ *Ibidem*, p. 121.

²⁸ *Ibidem*, p. 121.

²⁹ *Ibidem*, p. 121.

Cunoștința a priori (numită conceptul de spațiu) se raportează necesarmente la un obiect, la cel puțin un obiect. Conceptul de spațiu (care este o cunoștință a priori) se raportează în mod necesar (în mod obligatoriu și inevitabil) la un obiect, la cel puțin un obiect; se realizează o raportare activă, care face posibilă, realizabilă și reală o cunoștință sintetică despre obiectul la care s-a raportat conceptul de spațiu în calitatea lui de cunoștință a priori.

Cunoștința a priori nu își pierde caracterul a prioric prin faptul că ea s-a raportat la un obiect, iar cunoștința sintetică apărută în urma respectivei raportări preia caracterul a priori al conceptului de spațiu și devine o cunoștință sintetică a priori. Vedem, prin aceasta, cum sunt posibile cunoștințele a priori. Când spunem că spațiul este numai o formă a intuiției sensibile, spunem (de fapt) că spațiul este numai o condiție a existenței ca fenomen a lucrului reic, fizic, fizical.

Inexistența spațiului face fenomenul inexistent; îl face o entitate inexistență, ireală, fictivă, irealizabilă, imposibilă. Din momentul în care începe să își facă apariția spațiul, din acel moment începe să își facă apariția și fenomenul. Este o absurditate existența fenomenului în lipsa apariției obiectului cunoașterii, în lipsa apariției lucrului reic, fizic sau fizical. Apariția obiectului reic în experiența cu el a subiectului constituie (este) mediul amniotic în care germinează, în care se dezvoltă și în care există fenomenul. Lucrul reic, fizic, fizical, sensibil, senzorial, perceptibil face obiectul simțului extern, obiectul simțului intern al subiectului cunoscător fiind compus din fenomen și lucrul în sine.

2. PROLEGOMENE LA „CERCETĂRI LOGICE” ALE FILOSOFULUI EDMUND HUSSERL

Întemeietor al orientării fenomenologice, considerat, pe bună dreptate, unul dintre cei mai de seamă filosofi contemporani, Edmund Husserl (1859-1938) este cunoscut prin lucrările sale de referință pentru creația teoretico-filosofică și pentru reconstrucția modernă în

logică, metodologie, filosofia științei și epistemologia științelor umane în general. Între scrierile cele mai importante: *Filosofia aritmeticii* (*Philosophie der Arithmetik*, 1891); *Cercetări logice* (*Logische Untersuchungen*, 2 vol. 1900-1901); *Filosofia ca știință riguroasă* (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, 1910-1911); *Ideile unei fenomenologii pure și ale unei filosofii fenomenologice* (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, vol. I, 1913; vol. I-II în: *Husserliana*, IV-V, 1952); *Logică formală și logică transcendentă* (*Formale und transzendente Logik*, 1929); *Meditații carteziene* (*Cartesianische Meditationen*, 1931, în: *Husserliana* I, 1950); *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentă* (*Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 1936; complet în: *Husserliana* VI, 1957). Menționăm că în forma: *Husserliana*, E. Husserl *Gesammelte Werke* au apărut 28 de volume cuprinzând și o parte din manuscrisele (cca 50.000 de pagini) rămase de la Husserl; editarea continuă. Cercetarea acestei opere constituie o dominantă în preocupările teoretico-metodologice contemporane.

De fapt, literatura asupra lui Husserl și a mișcării fenomenologice este imensă: Bibliografii cvasicomplete au apărut în 1939, 1965 și, mai ales, în 1980: E. Husserl and His Critics: *An International Bibliography* (1894-1979), ed. by F. Lapointe (Philosophy Documentation Center, Ohio), 351 p. (cuprinzând peste 3.800 de titluri!). Seria de volume „*Phänomenologische Forschungen*” (începând din 1975, a ajuns, în 1989, la vol. 23), ca și „*Analecta Husserliana*”, cuprinzând numeroase studii asupra operei lui Husserl și a mișcării fenomenologice. Se adaugă la acestea cele peste 110 volume din seria „*Phänomenologica*” (începând din 1958). Pentru informare: P. Janssen, *Edmund Husserl* (K. Albert, Freiburg München, 1988, cuprinde și un tablou al mișcării fenomenologice și o amplă bibliografie). Căci e vorba de o adevărată mișcare filosofică sub semnul fenomenologiei lui Husserl, care, așa cum precizează Werner Marx, a conceput fenomenologia ca o „filosofie de lucru”.

Sursa: Alexandru Boboc, *Filosofia contemporană*, București, 1993, pp. 142-143

3. STRINGENȚA LOGICII PURE

3.1. Ideea logicii pure

În *Ideea logicii pure* (din capitolul XI) apare și o interesantă definiție antropologică a științei: „Știința este înainte de toate o unitate antropologică”³⁰; este unitatea în cadrul diversității actelor de gândire și a dispozițiilor de gândire. Dar, pe Husserl nu îl interesează aici această unitate antropologică a științei, ci îl interesează mai degrabă să afle care este acea entitate miraculoasă care „face ca o știință să fie știință”³¹. În nici un caz, această „entitate miraculoasă” nu este „conexiunea psihologică și, în general, reală în care se ordonează actele gândirii”³². Dar, ce este această entitate care face „ca o știință să fie știință”? Răspuns dat de Husserl: „o [...] conexiune obiectivă sau ideală”, dar nu una oarecare, ci „o ANUMITĂ (s.n.) conexiune obiectivă sau ideală care [...] conferă (actelor gândirii – n.n.) o relație obiectivă unitară și, prin această unitate, o valabilitate ideală”³³.

Se impun aici precizări accentuate despre conexiunea obiectivă identificată mai sus, după cum urmează: 1. „Conexiunea obiectivă [...] străbate în mod ideal gândirea științifică, îi conferă «unitate» și dă astfel unitate și științei ca atare”; 2. „Conexiunea obiectivă [...] poate fi înțeleasă din două (s.a.) perspective: *conexiunea lucrurilor* (s.a.) [...] și *conexiunea adevărilor* (s.a.)”³⁴. Aceste două tipuri de conexiuni „sunt doar *a priori* (s.a.) împreună și inseparabile una de cealaltă”³⁵:

³⁰ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 321.

³¹ *Ibidem*, p. 321.

³² *Ibidem*, p. 321.

³³ *Ibidem*, p. 321.

³⁴ *Idem*, p. 322.

³⁵ *Ibidem*, p. 322.

conexiunea dintre cele două tipuri de conexiune este departe de a fi una contingentă sau vremelnică, ci este o conexiune necesară și indestructibilă.

Dezvoltând analiza științifică și mărincl claritatea explicitării, Edmund Husserl adaugă și următoarele două precizări accentuate: 1. Trăirile gândirii reale sau posibile se raportează intențional (și numai intențional) la conexiunea lucrurilor; 2. Unitatea concretă a conexiunii adevărurilor se întărește progresiv și devine atât de puternică, încât dobândește sensul pregnant de valabilitate obiectivă. Nici o entitate nu poate să existe altfel decât ca entitate determinată; adică, determinată într-un fel sau altul, într-un mod anumit sau în alt mod: „Nimic nu poate să fie (s.a.) fără să fie determinat într-un fel sau altul”³⁶. Ce reprezintă acest fel? Răspunsul lui Edmund Husserl este fără echivoc: „faptul că ceva este și că este determinat într-un fel sau altul reprezintă tocmai *adevărul în sine* (s.a.)”³⁷. Iată, deci, o definiție husserliană a adevărului în sine: adevărul în sine reprezintă faptul că ceva este și că este determinat într-un fel sau altul; el, adevărul în sine, constituie „corelatul necesar al *finței în sine* [sein an sich] (s.a.)”³⁸. Altfel spus, „adevărul în sine” și „ființa în sine” sunt corelative sau corelate. Din această necesară legătură dintre aceste două entități rezultă următoarele inferențe valide cu propoziții adevărate: a) „Ceea ce este valabil despre adevăruri [...] este valabil, evident, și despre conexiunile dintre adevăruri; b) „Ceea ce este valabil [...] despre stări de fapt singulare, este valabil, evident, și despre conexiunile dintre stările de fapt”³⁹. Iată, prin urmare, inseparabilitatea evidentă dintre cele patru entități arătate mai sus: valabilitatea adevărurilor; valabilitatea conexiunilor dintre adevăruri; valabilitatea stărilor de fapt individuale; valabilitatea conexiunilor

³⁶ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 322.

³⁷ *Ibidem*, p. 322.

³⁸ *Ibidem*, p. 322.

³⁹ *Ibidem*, p. 322.

dintre stările de fapt, valabilitate pe care o explicitează autorul studiului *Cercetări logice*. Despre „Această inseparabilitate evidentă (aflăm că – n.n.) nu este însă o identitate”⁴⁰. În definitiv, „Existența reală a lucrurilor și a conexiunilor concrete se exprimă în adevărurile sau în conexiunile dintre adevărurile ce se raportează la ele”⁴¹. La subsolul paginii 322 există o notă care rectifică această expresie propozițională, apărând următoarea ipoteză stilistică: „Valabilitatea lucrurilor și a conexiunilor concrete se constituie în adevărurile sau în conexiunile dintre adevărurile ce se raportează la ele”⁴². Însă, în orice situație ne-am afla, este necesar și util să știm ceea ce nu poate fi ocolit: „conexiunile dintre adevăruri sunt altele decât conexiunile dintre lucruri”⁴³; „sunt «veritabile»” conexiunile dintre adevăruri și nu „sunt «veritabile»” conexiunile dintre lucruri; „aceasta se observă imediat în faptul că adevărurile valabile despre adevăruri nu coincid cu adevărurile valabile despre lucrurile afirmate în acele adevăruri”⁴⁴.

„Unitatea teoriei” face obiectul interpretării husserliene de la paragraful 63 al studiului *Cercetări logice*. Acest paragraf conține trimiteri explicative la concepte precum: „cunoaștere științifică”, „temeiul a ceva”; diada adevărurilor „individuale și generale”; problematica unității teoriei. Iată și câteva întrebări care se ridică în mod legitim: 1. „Ce anume determină unitatea științei?”; 2. Ce este cunoașterea științifică?; 3. Ce înseamnă „a cunoaște temeiul a ceva”?; 4. Ce trebuie să știm despre adevărurile individuale și generale? Să reținem și să gândim câteva răspunsuri husserliene date la unele dintre întrebările expuse mai sus. și reținem, de pildă, că prin „Cunoașterea științifică (înțelegem o – n.n.) cunoaștere pe baza unor temeiuri (s.a.) și că „A

⁴⁰ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 322.

⁴¹ *Ibidem*, p. 322.

⁴² Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 322.

⁴³ *Ibidem*, p. 322.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 322.

cunoaște temeiul a ceva înseamnă a vedea și a înțelege nemijlocit necesitatea ca acel ceva să se comporte într-un anume fel⁴⁵. Prin urmare, nu există (și nu poate exista) cunoaștere științifică altfel decât pe baza unor temeuri. Cât despre necesitate, este util să aflăm următoarele aspecte: 1. „Necesitatea (poate fi înțeleasă – n.n.) ca predicat obiectiv al unui adevăr”⁴⁶; 2. „Necesitatea” se numește „adevăr necesar”, atunci când ea este înțeleasă „ca predicat obiectiv al unui adevăr”⁴⁷; 3. „Necesitatea, ca predicat obiectiv al unui adevăr [...], înseamnă același lucru ca și valabilitatea logică a stării de fapt respective”⁴⁸. Cu alte cuvinte, sunt echivalente următoarele două expresii propoziționale: „necesitatea numită adevăr necesar” și „valabilitatea logică a stării de fapt despre care a fost enunțat respectivul adevăr necesar”. Mai există și multe alte expresii echivalente, dar Edmund Husserl ține să ne familiarizeze doar cu următoarele expresii propoziționale echivalente: expresia A este echivalentă cu expresia B, iar expresia C este echivalentă cu expresia D, unde: A este simbolul expresiei „A intui [*einsehen* (s.a.)] că o stare de fapt este conformă legii (s.a.)”, B este simbolul expresiei „A intui [...] că adevărul ei (al stării de fapt – n.n.) este valabil în mod necesar (s.a.)”, C este simbolul expresiei „a posedă cunoașterea temeiului (s.a.) stării de fapt”, iar D este simbolul expresiei „a posedă cunoașterea [...] adevărului [...] stării de fapt”⁴⁹. În legătură cu sus exemplificatele expresii echivalente, Husserl conchide indubitabil: „a intui [*einsehen* (s.a.)] că o stare de fapt este conformă legii (s.a.) sau că adevărul ei este valabil în mod necesar (s.a.), pe de-o parte, și a posedă cunoașterea temeiului (s.a.) stării de fapt, respectiv a adevărului său, pe de altă parte, sunt expresii echivalente (s.n.)”⁵⁰.

⁴⁵ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 325.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 325.

⁴⁷ *Idem*, p. 325.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 325.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 326.

⁵⁰ *Idem*, pp. 325-326.

Șirul scurt al exemplificărilor pe tema expresiilor echivalente se încheie cu analiza comparativă a expresiilor „adevăr necesar” și „adevăr general”. Noi suntem obișnuiți – constată Husserl – să echivalăm adevărul necesar cu fiecare adevăr general, iar această obișnuință ne este consolidată prin exercițiul repetat al unui echivoc natural: „Printr-un echivoc natural se obișnuiește într-adevăr ca *fiecare adevăr general care exprimă el însuși o lege* (s.n.) să fie caracterizat ca adevăr necesar”⁵¹. Nu există nici un adevăr general care să nu exprime o lege. Însă, faptul că legea este ea însăși expresia unor raporturi stabile nu justifică (în opinia lui Edmund Husserl) susținerea că sunt expresii echivalente expresiile „adevăr necesar” și „adevăr general”; adevărul general „ar trebui să fie caracterizat mai degrabă ca temei explicativ al legii din care rezultă o clasă de adevăruri necesare”⁵².

Edmund Husserl se ocupă și cu gruparea adevărurilor în clase de adevăruri: „Adevărurile se împart în *individuale* (s.a.) și *generale* (s.a.)”. adevărurile individuale „conțin afirmații (explicite sau implicite) despre existența reală a singularităților individuale, în timp ce [...] (adevărurile generale – n.n.) nu au nimic de-a face cu aceasta și nu permit să fie dedusă decât existența *posibilă* (s.a.) (exclusiv din concepte) a lucrului individual”⁵³.

Nici interesul teoretic nu este ocolit de studiul *Cercetări logice*; el cercetează relația dintre interesul teoretic și valoare ajungând la concluzia că interesul teoretic este creator de valori, ca și interesele estetice, etice, practice, care „pot să se raporteze și la un lucru individual și (care – n.n.) pot să confere o valoare supremă descrierii și explicării sale în particular”⁵⁴. Descrierea și explicarea în particular

⁵¹ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 326.

⁵² *Idem*, p. 326.

⁵³ *Ibidem*, p. 326.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 331.

a lucrului individual sunt evaluate și înzestrate cu o valoare supremă chiar de interesele enunțate mai sus. Revenind la analiza relației dintre interesul teoretic și valoare, conchidem în consens cu Edmund Husserl: și interesul teoretic este creator de valoare; „Interesul teoretic nu este nici unicul interes și nici singurul care produce valori”⁵⁵. Interesul teoretic se împletește cu celelalte tipuri de interese, în cadrul unei ierarhii a intereselor activate de trebuințe; dinamica intereselor creatoare de valori este vie ca și dinamica trebuințelor, interesele semnificând chiar conștientizarea trebuințelor omului înțeles ca entitate bio-psiho-social-istorică. Un interes sau altul joacă rolul determinant într-o etapă sau alta din viața oamenilor, „Însă acolo unde interesul *pur* (s.n.) teoretic este determinant, lucrul individual izolat și conexiunea empirică nu valorizează nimic pentru sine sau au însemnătate (valoare – n.n.) numai ca punct metodologic de trecere spre construcția teoriei generale”⁵⁶. Elaborarea oricărei teorii generale este precedată și pregătită metodologic atât de „lucrul individual”, cât și de „conexiunea empirică”, „acolo unde interesul *pur* teoretic este determinant”⁵⁷. Altfel spus, interesul teoretic *pur* și determinant consolidează – în orice condiții – structura de rezistență pe care se va înălța „construcția teoriei generale”.

Finalul paragrafului 64 conține rezumative referiri la „acel principiu care se naște dintr-un interes evaluativ unitar” și „care este determinat obiectiv printr-o valoare fundamentală unitară (respectiv prin norma fundamentală unitară)”⁵⁸. Chiar dacă este „neesențial” pentru unitatea științei, acest principiu este valoros pentru „coapartenența obiectivă a adevărilor”; de fapt, acest principiu „*asigură* (s.n.) coapartenența obiectivă a adevărilor, respectiv unitatea

⁵⁵ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 331.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 331.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 331.

⁵⁸ *Idem*, pp. 331-332.

domeniului în științele *normative* (s.n.)". Dar, ce înțelegem prin „coapartenență obiectivă”? Înțelegem – susține Edmund Husserl – „la modul cel mai firesc, acea coapartenență ce se întemeiază în lucrurile însele”⁵⁹. O asemenea coapartenență întemeiată în lucrurile însele are în vedere „doar unitatea lucrului concret”⁶⁰.

3.2. Sarcinile logicii pure

Putem distinge trei grupe de sarcini pentru disciplina apriori numită logică pură, pentru această teorie nouă. Logica pură este, deja, o teorie dată; dar, „O teorie dată este [...] o *conexiune deductivă* (s.n.) de propoziții date”; mai exact „este o *anumită* (s.n.) conexiune deductivă de propoziții date”⁶¹ și nu orice tip de conexiune deductivă. La rândul lor, aceste „propoziții date [...] sunt ele însele conexiuni de concepte *date* (s.n.), configurate într-un anumit mod”⁶². Cele două tipuri (sau nivele) de conexiune – conexiunea deductivă de propoziții date și conexiunea de concepte date – sunt reglementate de reguli fixe: „Reguli fixe reglementează complicațiile progresive prin care se naște, pornind de la formele primitive, o multitudine infinită de noi și noi forme”⁶³. Cercetând sarcinile logicii pure, Husserl cercetează și aceste reguli fixe de reglementare a complicațiilor progresive care apar pe drumul nepietruit al construcției multiplicității formelor de conexiune interpropoziționale și interconceptuale. Aceste „reguli fixe” sunt, de fapt, adevărate legi care reglementează raporturile dintre propoziții date și concepte date. Husserl apreciază că aceste „reguli fixe” sunt „legi *ale complicațiilor* (s.a.) care fac cu puțință sinoptica de tip combinatoric a conceptelor deductibile pe baza conceptelor și formelor

⁵⁹ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 332.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 332.

⁶¹ *Idem*, p. 340.

⁶² *Ibidem*, p. 341.

⁶³ *Ibidem*, p. 340.

primitive”⁶⁴. Stă în sarcina logicii pure să identifice legile de complicare progresivă și de transformare a semnificațiilor, această identificare fiind o *primă sarcină* a noii logici care se constituie în *Cercetări logice*.

Pentru mai multă rigoare în înțelegerea delimitării conceptuale a sarcinilor logicii pure, redăm o parte din nota de la subsolul paginii 341: „Una dintre sarcinile logicii pure este să identifice legile de complicare și transformare a semnificațiilor, regulile după care se stabilește ce forme de conexiune între semnificații sunt posibile”⁶⁵. Stabilirea logică a posibilelor forme de conexiune între semnificații face posibilă „o teorie a formelor de semnificație”. Teza lui Husserl este că „formele de legătură a elementelor de semnificație inferioare în propoziții simple sunt reglementate prin reguli fixe”⁶⁶. A *doua sarcină* a logicii pure este aceea de a identifica „legile conform cărora fiecare teorie procedează, legi prin care fiecare teorie poate fi întemeiată ca teorie valabilă, până la ultimul temei, prin raportare la «forma» sa”⁶⁷. A *treia sarcină* a logicii pure este aceea de a constitui „teoria formelor posibile de teorie sau teoria pură a multiplicității”⁶⁸. Sunt formulate, apoi, „Clasificări asupra ideii de teorie pură a multiplicității”⁶⁹.

Edmund Husserl este fascinat de teoria multiplicității, de „acest suprem apogeu al matematicii moderne”⁷⁰; el își exprimă totodată insatisfacția pentru faptul că matematicienii înșiși nu și-au depășit interesul cognitiv îngust pentru numere și mărimi, nu au recunoscut esența ideală a teoriei multiplicității și nu s-au ridicat la suprema

⁶⁴ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 341.

⁶⁵ *Idem*, p. 341.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 341.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 346.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 346.

⁶⁹ *Idem*, p. 348.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 348.

abstracție a acestei teorii atotcuprinzătoare: faptul că teoria multiplicității a devenit apogeul suprem al matematicii moderne „nu vrea să spună desigur că matematicienii înșiși, ghidați la origine de interesul pentru domeniul numerelor și al măsurilor și limitați, totodată, prin aceasta, au recunoscut în mod corect esența ideală a noii discipline și s-au ridicat în genere la suprema abstracțiune a unei teorii atotcuprinzătoare”⁷¹.

3.3. Logica pură și știința în genere

În „Probleme la logica pură” – din studiul *Cercetări logice* –, Edmund Husserl izbuteste să formuleze o definiție a logicii pure în funcție de „știința în genere”: logica pură este o știință cu totul specială; este știința științei în genere; logica pură nu este o știință oarecare, ci este acea știință care studiază numai știința în genere: „logica pură este știința [...] despre știința în genere”⁷². Știința în genere face obiectul exclusiv al acelei științe pe care Husserl o numește „logica pură”. Totuși, această definiție a logicii pure este o definiție dată în sens restrâns și nu în sens larg; este definiția formulată în „*sensul* (s.a.) categoriilor ideale ale semnificației”⁷³. Logica pură este o entitate sistematică; este un sistem. Mai exact, este un sistem științific. și mai exact, este un sistem științific al unor legi și al unor teorii, al unor legi ideale și al unor teorii ideale: „Logica pură este sistemul științific al legilor (ideale – n.n.) și (al – n.n.) teoriilor ideale care se întemeiază exclusiv în *sensul* (s.a.) categoriilor ideale ale semnificației”⁷⁴. Aceste „categorii ideale ale semnificației (sunt – n.n.) conceptele fundamentale ce alcătuiesc un patrimoniu pentru toate (s.a.) științele”⁷⁵. Ne întrebăm, de ce? Pentru că ele, „categoriile

⁷¹ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 348.

⁷² *Idem*, p. 363.

⁷³ *Ibidem*, p. 362.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 362.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 362.

ideale ale semnificației [...] determină la modul cel mai general [...] unitatea teoriei”⁷⁶, unitate care „face ca științele să fie în genere științe, din punct de vedere obiectiv”⁷⁷.

3.4. Paralelisme cu sarcini specifice matematicianului și filosofului

„Construcția teoriilor” a fost, este și va fi ocupația specifică matematicianului: „Construcția teoriilor [...] va rămâne tot timpul domeniul propriu-zis al matematicianului”⁷⁸, susține Edmund Husserl. Iată, de exemplu, ce s-a întâmplat cu teoria silogistică, teorie despre care funcționa prejudecata că aparține sferei specifice filosofiei: „Recent, chiar și construcția teoriei silogistice, care a fost inclusă dintotdeauna în sfera cea mai caracteristică a filosofiei, a fost revendicată și luată în posesie de către matematicieni și a suferit în mâinile acestora o dezvoltare nebanuită, tocmai ea, teoria socotită a fi de mult încheiată”⁷⁹. și exemplele pot continua. Husserl ține să ne avertizeze: „Nimeni nu poate interzice matematicianului să revendice pentru sine ca obiect de cercetare tot ceea ce trebuie să fie tratat într-o formă (matematică – n.n.) și după o metodă matematică”⁸⁰. Suntem îndemnați să nu devenim atașați de acea „prejudecată generală după care esența a ceea ce este matematic ar sta în număr și cantitate”⁸¹; esența structurilor matematice cuprinde mai mult decât entitățile numite „număr” și, respectiv, „cantitate”. Edmund Husserl este convins că „singura formă de tratare științifică (a oricărei probleme – n.n.) este forma matematică”⁸²; nici o altă disciplină a spiritului nu ne oferă mai mult decât ne oferă matematica: forma matematică de

⁷⁶ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 362.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 362.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 354.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 354.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 354.

⁸¹ *Ibidem*, p. 354.

⁸² *Ibidem*, p. 354.

tratare a oricărei probleme este „singura care oferă completitudine și desăvârșire sistematică, vedere de ansamblu asupra tuturor problemelor și (asupra tuturor – n.n.) [...] formelor posibile de rezolvare a lor”⁸³.

În condițiile arătate mai sus se naște o întrebare legitimă: „Dacă elaborarea tuturor teoriilor propriu-zise ține de domeniul matematicienilor, ce rămâne atunci pentru filosof?”⁸⁴. Răspunsul filosofului matematician este același răspuns pe care îl dă matematicianul filosof: „Trebuie să observăm că aici matematicianul nu este în realitate un teoretician pur, ci numai un tehnician ingenios, un fel de constructor care, aruncând doar o privire asupra conexiunilor formale, construiește teoria ca pe o capodoperă tehnică”⁸⁵. Prin urmare, statutul matematicianului nu trebuie supraestimat: ingeniozitatea matematicianului este departe de a-l ridica la rangul de inginer dau de inginer constructor: el, matematicianul, rămâne doar un fel de constructor (de teorie pură, întrucât – n.n.) [...] nu este în realitate un teoretician pur”⁸⁶, așa cum este ușor de observat în fragmentul mai larg pe care l-am citat mai sus. Edmund Husserl face o inspirată analogie între mecanicul care construiește mașini și matematicianul care construiește „teorii despre numere, mărimi, raționamente, multiplicități”: aceștia (mecanicul și matematicianul) își îndeplinesc sarcinile specifice fără să aibă vreo „intuire ultimă” a vreunei esențe; astfel, mecanicul constructor de mașini „construiește în practică (s.n.) mașini fără să trebuiască să posede în acest scop intuirea ultimă [*letzte Einsicht* – s.a.] a esenței naturii și legității ei”⁸⁷. Cât despre matematicianul constructor de teorii, lucrurile sunt cel puțin la fel de clare: nici matematicianul nu are nevoie „să posede [...] intuirea ultimă a esenței teoriei în genere [*letzet Einsicht in das Wesen von Theorie*

⁸³ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 355.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 355.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 355.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 355.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 355.

überhaupt – s.a.] și a esenței conceptelor și legilor care o determină”⁸⁸. Nu există nici o excepție de la această regulă: „În mod asemănător stau lucrurile cu toate «științele speciale»”⁸⁹, științe care nu au nevoie de „intuirea ultimă”, de „intuirea esențială”. Renunțarea „științelor speciale” la „intuirea ultimă”, la „intuirea esențială” nu creează nici o problemă pentru teoria științifică generală, pentru știința în genere: „Din fericire, nu intuirea esențială [*die Wesenhafte Einsicht* – s.a.] este aceea care face știința posibilă”⁹⁰; de fapt, „instinctul științific și metoda”⁹¹ constituie structura generativă „care face posibilă în sensul comun al cuvântului, sens atât de fertil din punct de vedere practic”⁹². Științele particulare sunt orientate nu atât în direcția intuirii esenței naturii și legislației care o guvernează, cât în direcția dominării practice a naturii. Tocmai din acest motiv „este nevoie de o continuă reflecție «critică a cunoașterii», care revine exclusiv filosofului”⁹³. Această reflecție specifică filosofului „nu lasă să prevaleze nici un alt interes decât cel pur teoretic și [...] îl ajută de asemenea pe filosof să-și afirme drepturile”⁹⁴.

Să reținem că numai filosoful este apt să efectueze reflecția critică asupra cunoașterii. Să mai reținem și observația că „Cercetarea filosofică [...] își stabilește cu totul alte scopuri (decât scopurile pe care și le stabilesc științele particulare – n.n.)”⁹⁵. Dar, mai presus de orice, „Cercetarea filosofică presupune cu totul alte metode și dispoziții”⁹⁶, decât metodele și dispozițiile din domeniul cercetărilor științifice ale științelor particulare. Filosoful nu aspiră la încălcarea drepturilor inalienabile ale cercetătorului științific din vreo știință particulară; el,

⁸⁸ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 355.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 355.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 355.

⁹¹ *Ibidem*, p. 355.

⁹² *Ibidem*, p. 355.

⁹³ *Idem*, pp. 355-356.

⁹⁴ *Idem*, p. 356.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 356.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 356.

filosoful, „nu dorește să se amestece în domeniul cercetătorului din științele speciale”. În schimb, cercetarea filosofică vrea altceva: „vrea doar să înțeleagă [...] sensul și esența contribuțiilor [...] (cercetătorului științific – n.n.) la metodă și problematică”⁹⁷.

Ceea ce îi este de ajuns omului de știință, nu îi este de ajuns și filosofului, precizează Edmund Husserl: „Filosofului nu îi este de ajuns că ne putem descurca în lume, că avem legi stabilite în formule prin care putem să precizăm cursul viitor al lucrurilor și să-l reconstruim pe cel trecut; el vrea să clarifice [...] esența (entităților – n.n.) «spațiu», «timp», «cauză», «efect», «eveniment» etc.”⁹⁸

Iată, în continuare, ce mai vrea filosoful să își clarifice: afinitatea esenței entităților din sfera realului cu esența entităților din sfera idealului, în sfera idealului existând esența gândirii, esența cunoașterii, esența semnificațiilor etc. După efectuarea acestor clarificări, filosoful mai face un pas în adâncimea cercetării filosofice și ajunge să își clarifice „ce afinitate minunată are această esență (a entităților realului – n.n.) cu esența gândirii, încât poate fi gândită, cu esența cunoașterii, încât poate fi cunoscută, cu esența semnificațiilor, încât poate fi semnificată etc.”⁹⁹. Există (sau apar) și situații cu totul excepționale și remarcabile, „când știința construiește teorii pentru rezolvarea sistematică a problemelor sale (și când – n.n.) filosoful se întreabă în ce constă esența teoriei, ce face posibilă o teorie în genere etc.”¹⁰⁰. Să nu uităm, însă, un adevăr de maximă importanță pentru progresul cunoașterii: adevărul că „Numai cercetarea filosofică completează rezultatele științifice obținute de cercetătorul naturii și de matematician în așa fel încât să se realizeze o cunoaștere teoretică pură și autentică. *Ars inventiv* (s.a.) a cercetătorului din științele speciale și critica cunoașterii exercitată de filosof sunt *activități*

⁹⁷ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 356.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 356.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 356.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 356.

științifice complementare (s.n.); numai prin ele este atinsă deplina înțelegere teoretică intuitivă (theoretische Einseicht) ce îmbrățișează toate relațiile de esență”¹⁰¹.

4. INTRODUCERE POLEMICĂ ÎN CERCETĂRI LOGICE

În „Introducere” la „Cercetări logice (II)”, Edmund Husserl face vorbire despre „descoperiri accesibile (s.a.) și fundamentele pentru posibilitatea unei filosofii științifice (s.n.)”¹⁰².

Edmund Husserl ia o atitudine tot mai activă (chiar vehementă, uneori) împotriva psihologismului; el lansează întrebarea legitimă: „de ce atâta zel în cearta împotriva psihologismului?”¹⁰³. Cităm, mai jos, o parte doar din răspunsul la această întrebare: „Vom răspunde în felul următor: dacă termenul «psihologie» își păstrează sensul său vechi, atunci fenomenologia nu (s.a.) este psihologie descriptivă”¹⁰⁴. Apoi, sunt prezentate elementele specifice fenomenologiei, elemente care sunt în număr de trei: „Descrierea «pură» (s.a.) (și – n.n.) [...] aceea intuire a esenței realizată pe baza intuițiilor individuale exemplare ale trăirilor (chiar și ale trăirilor doar imaginate (s.a.) printr-o fantazare liberă); precum și fixarea descriptivă în concepte pure a esențelor intuite. (s.n.)”¹⁰⁵.

Despre „descrierea «pură» (s.a.)”¹⁰⁶ înțeleasă ca fiind specifică fenomenologiei, Edmund Husserl afirmă: „nu este o descriere empirică, naturalist-științifică, ce exclude mai degrabă exersarea naturală a tuturor percepțiilor și luărilor de poziție empirice (naturaliste)”¹⁰⁷.

¹⁰¹ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 357.

¹⁰² Edmund Husserl, *Cercetări logice (II): Cercetări asupra fenomenologiei și teoriei cunoașterii*, Editura Humanitas, București, 2009, p. 23.

¹⁰³ *Idem*, p. 31.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 31.

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 31-32.

¹⁰⁶ *Idem*, p. 31.

¹⁰⁷ *Idem*, p. 32.

Să reținem, în rezumat, cele trei elemente de conținut ale structurii specificului fenomenologiei: 1. „descrierea «pură»”; 2. intuirea esenței („pe baza intuițiilor individuale exemplare ale trăirilor”); 3. „fixarea descriptivă în concepte pure a esențelor intuite”¹⁰⁸. Apoi, să achiesăm la concluzia că „nu psihologia, în fenomenologie este fundamentul oricărei clarificări pur logice și a celor ce țin de o critică a rațiunii (s.n.)” (p. 32)¹⁰⁹. Totodată, admitem că „Fenomenologia [...] este fundamentul necesar al oricărei psihologii care poate fi numită, cu temei, riguros științifică – la fel precum matematica pură [...] este fundamentul necesar al oricărei științe exacte a naturii.”¹¹⁰. Credem că este util să reținem și să valorificăm precizarea că „expresiile pot juca și rolul de indicii”¹¹¹.

4.1. Specificul interpretării husserliene asupra semnificației

Semnificația face obiectul reflecției la Edmund Husserl, dar și la alți gânditori. Obiectul expresiei este cu totul altceva decât semnificația expresiei; aici trebuie să realizăm o claritate deplină a distincției dintre obiect și semnificație (în sfera expresiei) și să conchidem că „niciodată obiectul (expresiei – n.n.) nu coincide cu semnificația (expresiei – n.n.)”¹¹². Dar, atenție: „amândouă (obiectul și semnificația – n.n.) aparțin expresiei numai datorită actelor psihice care-i conferă sens”¹¹³.

La o privire mai atentă asupra limbajului, constatăm (împreună cu Edmund Husserl) că sunt complexe și problematice relațiile dintre expresii, obiectele la care se raportează expresiile, semnificațiile expresiilor și sensurile expresiilor: „Ne vom convinge, prin

¹⁰⁸ Edmund Husserl, *Cercetări logice (II): Cercetări asupra fenomenologiei și teoriei cunoașterii*, Editura Humanitas, București, 2009, pp. 31-32.

¹⁰⁹ *Idem*, p. 32.

¹¹⁰ *Idem*, pp. 32-33.

¹¹¹ *Idem*, p. 59.

¹¹² *Idem*, p. 74.

¹¹³ *Ibidem*, p. 74.

compararea mai multor exemple, că multe expresii pot avea aceeași semnificație dar obiecte diferite, precum și invers, că expresiile pot avea diferite semnificații, dar același obiect. Există desigur și posibilitatea ca expresiile să difere unele de altele în ambele direcții, după cum pot coincide sub ambele aspecte. Ultimul caz este cel al expresiilor sinonime, de exemplu, expresiile care semnifică și numesc același lucru în diferite limbi și care corespund între ele: London, Londres (s.a.)”¹¹⁴.

Deosebirea dintre semnificația expresiei și relația obiectuală în care se implică expresia este nu numai **o necesitate logică**, ci și o operație socialmente necesară sau un act util cel puțin pentru toți vorbitorii de aceeași limbă. Avem nevoie de exemple convingătoare pentru semnalarea deosebirii dintre semnificația expresiei și obiectul ei, iar „Numele ne oferă cele mai clare exemple pentru diferențierea dintre semnificația și relația obiectuală.”¹¹⁵ Despre relația obiectuală a expresiei, *id est* relația expresiei cu obiectul ei, „vorbit de obicei în cazul numelor de «numire»”¹¹⁶. Astfel, „Două nume pot semnifica lucruri diferite deși numesc același obiect. Spre exemplu: «învingătorul de la Jena» și «învingutul de la Waterloo» sau: «triunghi echilateral» și «triunghi echiunghiular». Semnificația exprimată prin aceste perechi de nume este evident diferită; totuși, de fiecare dată, este numit același obiect. La fel stau lucrurile și în cazul numelor care posedă o «sferă», datorită indeterminării lor. Expresiile «un triunghi echilateral» și «un triunghi echiunghiular» au aceeași relație obiectuală și aceeași sferă de aplicații posibile”¹¹⁷. și mai interesant, credem că este faptul că „Se poate întâmpla și invers, anume ca două expresii să posedă aceeași semnificație, dar să aibă o relație obiectuală diferită”¹¹⁸, *id est*

¹¹⁴ Edmund Husserl, *Cercetări logice* (II): *Cercetări asupra fenomenologiei și teoriei cunoașterii*, Editura Humanitas, București, 2009, p. 75.

¹¹⁵ *Idem*, p. 75.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 75.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 75.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 75.

cele două expresii distincte să se raporteze fiecare la câte un obiect distinct, fiecare din cele două obiecte de referință având o demnitate ontică proprie.

Edmund Husserl realizează o explicitare a sus arătatului fapt posibil; el crede că face o analiză comparativă între două expresii propoziționale diferite ca formă lingvistică: (1) „Bucephalus este un cal” și (2) „această mârțoagă care trage la căruță este un cal”, dar în contextul paragrafului de la pagina 75 figurează trei expresii comparate, a treia expresie fiind „expresia «un cal»”. Aceste trei expresii lingvistice sunt rostite în situații diferite și în momente diferite. Un lucru este cert: „Expresia «un cal» are aceeași semnificație indiferent de contextul în care apare”¹¹⁹, susține Husserl. **Noi credem**, însă, că „expresia «un cal»” își păstrează semnificația nu numai în orice context al apariției ei, ci și în orice moment al rostirii ei, *id est* al prezentificării respectivei expresii.

Să dezvoltăm analiza cazului celor trei expresii distincte și să desfășurăm următoarea succesiune de evenimente: Am cele trei expresii; în fiecare zi rostesc o expresie din cele trei; în trei zile distincte rostesc trei expresii distincte. În prima zi rostesc expresia „un cal”, în a doua zi rostesc expresia „Bucephalus este un cal”, iar în a treia zi rostesc expresia „această mârțoagă care trage la căruță este un cal”. În ziua a doua am trecut de la primul enunț la cel de-al doilea enunț, iar în ziua a treia am trecut de la al doilea enunț la cel de-al treilea enunț. Privind la această trecere de la un enunț la altul, ce constatăm? **Constatăm** că are loc o schimbare: „o schimbare în reprezentarea care conferă sens”¹²⁰. În context mai larg transpare aceeași idee a schimbării produse în **reprezentarea donatoare de sens**, contextul mai larg fiind: „trecând de la un enunț la celălalt, are loc o schimbare în reprezentarea care conferă sens (expresiei – n.n.)”¹²¹. Înțelegem de aici că **reprezentarea obiectului la care se**

¹¹⁹ Edmund Husserl, *Cercetări logice* (II): *Cercetări asupra fenomenologiei și teoriei cunoașterii*, Editura Humanitas, București, 2009, p. 75.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 75.

¹²¹ *Ibidem*, p. 75.

raportează o expresie este donatoare de sens pentru expresia respectivă; este structura constitutivă „a sensului expresiei” despre care discutăm fenomenologic, *id est* structura generativă a sensului expresiei despre care discutăm în termenii determinismului sau chiar ai structuralismului genetic al lui Jean Piaget. Înțelegem, totodată, că orice schimbare produsă în reprezentarea care conferă sens expresiei atrage după sine o schimbare de sens în expresia de referință; *id est*, câte schimbări în reprezentarea obiectului expresiei, atâtea sensuri în expresia la care se raportează obiectul reprezentat. Pe scurt: schimbarea reprezentării obiectului conexas la expresie atrage după sine schimbarea sensului expresiei conexas cu obiectul respectiv. Atragem atenția că aici nu este vorba despre schimbarea unei reprezentări cu o altă reprezentare, ci este vorba despre o schimbare produsă în ființa uneia și aceleiași **reprezentări donatoare de sens**. Cu atât mai mult, nu poate fi vorba aici despre o schimbare a unei reprezentări de un anumit tip cu o reprezentare de alt tip. Pur și simplu, reprezentarea care suferă schimbarea în ființa sa, nu suferă schimbarea (înlocuirea, substituirea) cu o altă reprezentare din aceeași clasă de reprezentări. De exemplu, reprezentarea „A” a obiectului „B” rămâne aceeași reprezentare „A” a obiectului „B”, chiar și după ce a avut loc o schimbare în reprezentarea „A”. Mai exact: când facem înlocuirea rostirii celei de-a doua expresii cu rostirea celei de-a treia expresii, se produce inevitabil înlocuirea formei expresiei „un cal” cu forma transformată a aceleiași expresii „un cal”. În tot acest timp al schimbărilor arătate mai sus, conținutul comun al expresiilor 2 și 3 rămâne neschimbat – acest „conținut comun” fiind „semnificația expresiei «un cal»”¹²². și mai exact: „semnificația expresiei «un cal» rămâne [...] neschimbată, însă relația obiectuală s-a schimbat.”¹²³. Ce s-a întâmplat, de fapt? Răspuns: „Prin mijlocirea aceleiași semnificații, expresia «un cal» prezintă (s.n.) într-un caz pe Bucephalus, iar în celalalt caz mârțoaga.”¹²⁴. Altfel spus: Conținutul comun al celor două

¹²² Edmund Husserl, *Cercetări logice* (II): *Cercetări asupra fenomenologiei și teoriei cunoașterii*, Editura Humanitas, București, 2009, p. 75.

¹²³ *Ibidem*, p. 75.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 75.

expresii diferite, adică „semnificația expresiei «un cal»”, prezintă doi cai diferiți în două situații diferite: calul numit „Bucephalus” și calul prin care avem în vedere „mârțoaga”. Numai că „Bucephalus” și „mârțoaga” sunt doi cai cu totul diferiți între ei, deși fiecare în parte este „un cal” din aceeași specie a cabalinelor. Am putea să dezvoltăm analiza problematicii implicațiilor expresiei „un cal”, dar credem că nu mai este necesară o asemenea dezvoltare analitică, deoarece cititorul nostru își poate imagina de-acum drumul către clarificarea deplină a raporturilor dintre expresie, semnificația expresiei, conținutul expresiei, sensul expresiei, obiectul expresiei, relația obiectuală a expresiei, structura expresiei, natura expresiei, relațiile expresiei ș.a.m.d. În continuare, Edmund Husserl semnalează analogii între „cazul numelor de «numire» [...] (și – n.n.) toate numele universale”¹²⁵; apoi, conchide apodictic: „Așa stau lucrurile cu toate numele universale, adică numele care posedă o sferă (o sferă comună – n.n.)”¹²⁶.

Dacă „un cal” este o expresie a cărei semnificație este peste tot aceeași, nu este mai puțin adevărat că „«Unu» este un *nume* (s.n.), a cărui semnificație este peste tot aceeași.”¹²⁷. Problema este, însă, alta: „noi *nu avem voie* (s.n.) să considerăm identici diferiți «unu» care apar într-o socoteală.”¹²⁸. De ce nu avem voie să instituim acea relație de identitate între „diferiții «unu» care apar într-o socoteală (într-o operație de calcul matematic – n.n.)”?¹²⁹. Răspunsul lui Edmund Husserl cade ca o sentință: „Ei (diferiții „unu” – n.n.) semnifică toți același lucru, dar diferă în ce privește relația obiectuală”¹³⁰; un „unu” are o relație obiectuală, alt „unu” are altă relație obiectuală, *id est* altă relație cu alt obiect ș.a.m.d.

Mai există și alte situații decât cele explicitate mai sus; de pildă, există situația numelor proprii, despre care ni se precizează: „Situația

¹²⁵ Edmund Husserl, *Cercetări logice* (II): *Cercetări asupra fenomenologiei și teoriei cunoașterii*, Editura Humanitas, București, 2009, p. 75.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 75.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 75.

¹²⁸ *Idem*, pp. 75-76.

¹²⁹ *Idem*, p. 76.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 76.

este alta în cazul numelor proprii, fie că numesc obiecte individuale sau generale.”¹³¹. Să luăm în examinare numele propriu „Socrate” și să vedem ce se întâmplă cu acest tip de nume: „Un cuvânt precum (numele propriu – n.n.) «Socrate» poate numi lucruri diferite (, persoane diferite – n.n.).”¹³². Când? Răspundem indubitabil: doar atunci când cuvântul „Socrate” semnifică persoane diferite, adică doar „atunci când (cuvântul „Socrate” – n.n.) devine echivoc (s.a.).”¹³³. Când cuvântul „Socrate” este univoc, el semnifică un singur lucru; sau, mai exact, semnifică o singură persoană: persoana filosofului „Socrate” din Grecia antică. Când cuvântul „Socrate” devine echivoc, numele propriu „Socrate” numește persoane diferite. Iată, prin urmare, **virtuți ale numelui univoc „Socrate”, în opoziție cu viciile numelui echivoc sau plurivoc „Socrate”**: „De fiecare dată când acest nume este folosit cu o semnificație, *se numește* (s.a.) un obiect.”¹³⁴. **Credem că** acest din urmă citat necesită o întregire printr-o parafrază clarificatoare, de forma: „De fiecare dată când acest nume (propriu „Socrate” – n.n.) este folosit cu o (altă – n.n.) semnificație, se numește *un* (s.a.) (alt – n.n.) obiect (sau un alt om – n.n.).”¹³⁵.

Elucidarea fenomenologică a problematicei raporturilor dintre expresie și semnificație atinge profunzimi amețitoare, dar **ni se pare** că Edmund Husserl se oprește prea devreme la frontiera sensului – fără să o surmonteze; el preferă să folosească „în continuare conceptul de «semnificație» *ca sinonim* (s.a.) pentru conceptul de «sens».”¹³⁶.

Specificul „idealității semnificației”¹³⁷ este delimitat riguros. Edmund Husserl devine ferm convins nu numai de caracterul

¹³¹ Edmund Husserl, *Cercetări logice* (II): *Cercetări asupra fenomenologiei și teoriei cunoașterii*, Editura Humanitas, București, 2009, p. 76.

¹³² *Ibidem*, p. 76.

¹³³ *Ibidem*, p. 76.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 76.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 76.

¹³⁶ *Idem*, p. 82.

¹³⁷ *Ibidem*, pp. 147-148.

obiectiv al semnificației, ci și de idealitatea semnificației: nimic „nu reușește să clatine convingerea noastră în idealitatea și obiectivitatea semnificației.”¹³⁸. Analiza husserliană a idealității semnificațiilor este atât de profundă, în paragraful 32 din „*Cercetări logice*” (II), încât o redăm în cvasitotalitatea ei din sus arătatul paragraf: „**Idealitatea semnificațiilor este un caz particular de idealitate** (s.n.) a ceea ce este specific în general. Ea nu are prin urmare *sensul idealității normative* (s.a.), ca și cum am avea aici de-a face cu un ideal de perfecțiune sau cu o valoare limită ideală, căreia i s-ar opune cazurile particulare ale realizării sale mai mult sau mai puțin aproximative.”¹³⁹. **Idealitatea semnificațiilor poate fi înțeleasă corect prin raportarea ei la: ideal, realitate, individualitate.** Astfel, aflăm că: „Semnificațiile «în sine» [...] nu sunt idealuri (iar – n.n.) [...]. Idealitatea în sensul obișnuit, normativ, nu exclude realitatea.”¹⁴⁰. *Id est* nu există raporturi de opoziție (contrarietate, contradicție) între idealitatea semnificațiilor și realitatea lor, între idealitate și realitate.

Revenind asupra idealului, Edmund Husserl surprinde specificul acestuia în raport cu idealitatea și realitatea; **el constată că „Idealul este un arhetip concret care poate chiar să existe ca lucru real** (s.n.)”. Mai mult decât atât, „Idealul [...] putem să-l avem în fața ochilor, la fel cum un tânăr artist ia operele unui mare maestru ca ideal – ideal spre care el aspiră și căruia îi dă viață în propriile sale creații.”¹⁴¹. Ne putem, însă, întreba: ce se poate întâmpla când un ideal este imposibil de realizat? Edmund Husserl își pusese deja o astfel de întrebare justificată, întrebare la care a formulat un răspuns cât se poate de realist: „Chiar și atunci când un ideal nu este realizabil, el este *pentru noi* (s.n.) un lucru individual, cel puțin în intenția

¹³⁸ Edmund Husserl, *Cercetări logice* (II): *Cercetări asupra fenomenologiei și teoriei cunoașterii*, Editura Humanitas, București, 2009, p. 118.

¹³⁹ *Idem*, p. 148.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 148.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 148.

reprezentării noastre.”¹⁴². Reținem de aici că idealul concordă cu individualul, *id est* există raporturi de concordanță între termenii „idealul” și „individualul” sau între entitatea idealului și „lucrul real” individual. Cu totul altfel se prezintă raporturile dintre idealitate și realitate, dintre idealitatea semnificațiilor și realitatea lucrurilor individuale. Între acești termeni se stabilesc raporturi de opoziție: „idealitatea a ceea ce este specific este *conceptul complet opus* (s.n.) realității sau individualității.”¹⁴³. Pe de altă parte, idealitatea „[...] nu reprezintă un țel (un ideal – n.n.) spre care să putem aspira”¹⁴⁴; noi nu aspirăm (și nici nu putem să aspirăm) spre idealitate; în schimb, putem să aspirăm (și aspirăm) spre ideal sau spre idealuri – spre idealurile care ne motivează activitățile și care ne călăuzesc acțiunile. În plus, „Idealitatea a ceea ce este specific este (una aparte; ea este – n.n.); de felul unei «unități în multiplicitate».”¹⁴⁵.

Pledoaria lui Husserl pentru „idealitatea semnificațiilor” se încheie cu o concluzie care este expusă în chiar titlul paragrafului 32: „Idealitatea semnificațiilor nu este o idealitate în sens normativ.”¹⁴⁶. Niciodată specia nu poate fi „un ideal practic”, căci „specia însăși” posedă proprietatea remarcabilă a idealității; în schimb, „individualul care i se subsumează („speciei însăși” – n.n.) poate eventual să fie un ideal practic.”¹⁴⁷.

Relația aceasta dintre individul care posedă realitate și specia care posedă idealitate este tematizată și în alte contexte de analiză fenomenologică husserliană.

¹⁴² Edmund Husserl, *Cercetări logice* (II): *Cercetări asupra fenomenologiei și teoriei cunoașterii*, Editura Humanitas, București, 2009, p. 148.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 148.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 148.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 148.

¹⁴⁶ *Idem*, p. 147.

¹⁴⁷ *Idem*, p. 148.

5. ARGUMENT SUBSTAȚIALIST PENTRU CERCETĂRI FENOMENOLOGICE ASUPRA STUDIULUI „CERCETĂRI LOGICE”

Să nu confundăm presuposițiile psihologice ale cunoașterii legii cu presuposițiile logice ale legii: legea are presuposiții logice, adică are temeiuri logice sau premise logice (presuposițiile logice, temeiurile logice și premisele logice fiind trei termeni identici); cunoașterea legii are „presuposiții” psihologice. Este evident că „presuposițiile” psihologice există și funcționează în alt plan decât presuposițiile logice; de altfel, «presuposiții» sunt trecute între ghilimele, atunci când ele sunt atașate la termenul *psihologice*; acestea sunt de o cu totul altă natură decât natura presuposițiilor logice ale legii. Husserl se limitează strict la “«presuposițiile» *psihologice* (s.a.) și «bazele» *cunoașterii* (s.a.) legii”, în timp ce întărește presuposițiile logice ale legii cu atașarea la ele a încă două expresii lingvistice sinonime: *temeiurile logice ale legii* și „premisele *logice* (s.a.) ale *legii* (s.a.)”. În pofida faptului că sunt adevăruri logice, legile logice există în sine și cunoașterea lor este un act psihic ce presupune experiența particulară distinctă a fiecărui individ uman, a fiecărui subiect cunoscător. Tocmai de aceea, bazele cunoașterii legilor logice sunt întemeieri („activități psihice”) care „stau în intuiția concretă”, sensibilă. Din deosebirea operată între actul psihic al cunoaștinței despre lege și premisa (mulțimea premiselor) logice ale legii derivă următoarea consecință necesară: dependența psihologică a cunoașterii legii nu trebuie confundată cu întemeierea logică a legii. Pe scurt, întemeierea logică a legii este cu totul altceva decât întemeierea psihologică a legii respective, așa încât putem vorbi cu sens despre dubla întemeiere (logică, și psihologică) a legii: „Aceasta din urmă (întemeierea logică – n.n.) rezultă intuitiv [einsichtig] din raportul obiectiv dintre temei și consecință, în timp ce prima (baza psihică a cunoașterii legilor – n.n.) se referă la raporturile psihice de coexistență și succesiune”¹⁴⁸.

¹⁴⁸ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 121.

În această problemă a necesității distincțiilor clare între planurile psihologic și logic, Husserl se pronunță fără echivoc și asertează cu un grad maxim de precizie: „Nimeni nu va contesta faptul că ea, *cunoașterea* (s.a.) legilor logice, ca act psihic, presupune experiența particulară, că bazele ei stau în intuiția concretă”¹⁴⁹. Apoi, avertizează cu fermitatea cercetătorului însuflețit de năzuința spre știința riguroasă: „Să nu se confunde însă «presupozițiile» *psihologice* (s.a.) și «bazele» *cunoașterii* (s.a.) legii cu presupozițiile, temeiurile, premisele logice ale *legii* (s.a.): și, în consecință, nici dependența psihologică (de exemplu în ce privește apariția cunoștinței) cu fundarea și întemeierea logică”¹⁵⁰.

Evenimentul singular, considerat izolat sau în asociere cu alte evenimente, nu este și nu poate fi premisă logică pentru o lege, el nu poate fi temei logic pentru nici o lege. Mai mult, evenimentul singular respectiv (și nici un eveniment singular) nu poate nici cel puțin să îndeplinească funcția de premisă logică sau de temei logic pentru nici o lege. Este adevărat că intuirea legii se realizează pe baza cazurilor singulare, individuale, particulare care ne stau sub privirea directă, dar acest fapt concret nu înseamnă că respectivele cazuri particulare sunt premise logice sau temeiuri logice pentru legea intuită de noi; dacă ar fi așa, ar însemna că generalitatea legii rezultă din existența individualului. De fapt, „Nimeni nu poate să susțină cu seriozitate despre cazurile particulare, ce nu stau sub ochi și pe «baza» cărora se realizează intuirea legii [die Einsicht in das Gesetz], că au funcția unor temeiuri logice, a unor premise, ca și cum generalitatea legii ar putea să rezulte din existența individualului”¹⁵¹. Legea poate să fie sesizată intuitiv și este sesizată intuitiv chiar cu ajutorul datelor informaționale brute pe care ni le furnizează intuiția.

¹⁴⁹ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 121.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 121.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 122.

Privită din punctul de vedere al psihologiei, această „sesizare intuitivă a legii” poate să rezide din două etape distincte: I. Etapa culegerii și evaluării datelor particulare ale intuiției; II. Etapa intuirii propriu-zise a legii care se raportează la aceste date particulare primare. Însă, privită din punctul de vedere al logicii, sesizarea intuitivă a legii își pierde distincția dintre aceste etape și ne dezvăluie un singur aspect cert: adevărul potrivit căruia conținutul intuirii nu provine din datele informaționale particulare pe care ni le culeg organele de simț; el, „conținutul intuirii”, își etalează alte surse de proveniență decât datele particulare culese de simțuri, ori de câte ori este privit și analizat din punctul de vedere al logicii: „Sesizarea intuitivă a legii poate să rezide din punct de vedere psihologic din două etape: considerarea datelor particulare ale intuiției ce se referă la aceste date. Însă din punct de vedere logic avem aici de-a face doar cu un singur lucru. *Conținutul intuirii nu rezultă din datele particulare (s.n.)*”¹⁵² culese de simțuri, nu „provine” din experiență, chiar dacă „orice cunoaștere «începe» (s.a.) cu experiența”¹⁵³.

Edmund Husserl preia aserțiunea kantiană potrivit căreia „Nu încapă nici o îndoială că orice cunoaștere a noastră începe cu experiența”¹⁵⁴. Apoi, adaugă, parafrazându-l pe Immanuel Kant: „dar aceasta nu înseamnă că «provine» din experiență”¹⁵⁵. Edmund Husserl îl citează trunchiat, omisiv pe Immanuel Kant, întrucât exclude (în acest context) orice contrazicere în experiență a izvoarelor cunoștințelor noastre, aserțiunea kantiană completă și precizatoare fiind: „Dar dacă orice cunoaștere a noastră începe cu (s.a.) experiența, aceasta nu înseamnă totuși că ea provine întreagă din (s.a.)

¹⁵² Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 122.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 122.

¹⁵⁴ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1984, p. 49.

¹⁵⁵ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 122.

experiență¹⁵⁶. Husserl identifică experiența cu principiul cunoașterii, cu baza de lansare a oricărei cunoașteri, cu punctul de plecare al oricărui proces cognitiv. Doar atât înseamnă experiența pentru cunoaștere. În nici un caz, experiența nu este și nu poate fi izvor al cunoașterii, sursa de proveniență a nici uneia dintre cunoștințele noastre. Nu putem să vedem în experiență structura generativă a cunoașterii, cauza care determină cunoștințele pe care le posedă ființele umane, cel mult, experiența îndeplinește funcția de principiu al cunoașterii sau de început al proceselor cognitive – fapt care nu este de neglijat: experiența este condiția care favorizează cunoașterea, sau este chiar precondiția cunoașterii. Nici cunoașterea legii factuale (a legii pentru fapte) nu provine din experiență. Altceva, însă, provine din experiență: chiar legea pentru fapte, susține Edmund Husserl: „Ceea ce susținem aici este că *fiecare lege pentru fapte provine din experiență* (s.n.).”¹⁵⁷. Ce înseamnă această afirmație subliniată de noi în contextul citatului husserlian de mai sus? Răspuns: „înseamnă că ea (legea pentru fapte, legea factuală – n.n.) nu poate fi fundată decât prin inducție (generalizatoare – n.n.) pornind de la experiențe particulare”¹⁵⁸, de la cazurile (evenimentele) particulare, individuale – izolate sau asociate involuntar – despre care am arătat că nu pot fi premise logice, temeiuri logice sau presupoziii logice ale legilor.

Pornind de la teza lui Kant („orice cunoaștere a noastră începe cu experiența”), Edmund Husserl face o constatare pătrunzătoare: faptul că „orice cunoaștere („a noastră” – n.n., *apud* Kant) «începe (s.a.) cu experiența»” nu constituie dovada că experiența este izvorul tuturor cunoștințelor noastre și „nu înseamnă că (orice cunoaștere a noastră – n.n.) «provine» din experiență”, ci înseamnă că experiența este doar declanșatorul oricărui act de cunoaștere și nu izvorul (sau

¹⁵⁶ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1984, p. 50.

¹⁵⁷ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 122.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 122.

cauza) tuturor proceselor cognitive. Cu alte cuvinte, nici o cunoaștere nu provine din experiență – pare că spune Husserl (în consens cu raționalismul). Kant fusese mai conciliant cu empirismul, în încercarea lui de a găsi o cale de mijloc sau un compromis rezonabil între raționalism și empirism: faptul că „orice cunoaștere a noastră începe *cu* (s.a.) experiența [...] nu înseamnă totuși că ea (orice cunoștință a noastră – n.n.) provine întreagă *din* (s.a.) experiență”¹⁵⁹. Mai exact: o parte din întregul fiecărei cunoștințe provine din experiență, iar cealaltă parte din întregul fiecărei cunoștințe provine din afara experienței (din rațiune, de exemplu, dar nu numai din această a doua facultate a gândirii).

Dacă Immanuel Kant lasă loc (în fiecare cunoaștere) pentru contribuția liberă a experienței sensibile și a rațiunii speculative, Edmund Husserl se limitează la a susține ideea experienței ca izvor unic al tuturor legilor: „Ceea ce susținem aici este că fiecare lege pentru fapte (lege factuală – n.n.) provine din experiență”¹⁶⁰. Ce înseamnă această susținere husserliană? Răspuns: „înseamnă că ea (fiecare lege factuală – n.n.) nu poate fi fundată decât prin inducție (generalizatoare – n.n.) pornind de la experiențe particulare”¹⁶¹, înseamnă același lucru, dar din alt unghi de vedere, cum am arătat mai sus. Nu cunoașterea legilor factuale provine din experiență, ci înseși legile factuale (toate) provin din experiență, conchide Husserl; căci, cunoștințele noastre despre legile factuale sunt altceva decât legile factuale cunoscute de noi. În legătură cu acest aspect, nu ne putem reprimă o întrebare: Cunoașterea legilor factuale succede apariției lor în experiență, sau este simultană cu experiența donatoare de legi factuale? Căci, „orice cunoaștere «începe cu experiența»”, cum au susținut Kant și Husserl. Răspunsul este previzibil și configurat în

¹⁵⁹ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1984, p. 50.

¹⁶⁰ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 122.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 122.

a doua parte a întrebării noastre. Cunoașterea legilor factuale nu este o cunoaștere a priori; ea nu precede experiența din care provin legile pentru fapte și nu este independentă de această experiență: ea, cunoașterea legilor factuale, începe în același moment în care începe experiența din care provin legile factuale și se aprofundează simultan cu desfășurarea experienței „producătoare” de legi pentru fapte.

Husserl dezvoltă analiza raporturilor dintre experiență, legile factuale și cunoașterea legilor factuale, presupunând că „există legi ce reies intuitiv”¹⁶². Dar – precizează el – „Dacă există legi ce reies intuitiv [eisichtig erkannte Gesetze], atunci ele nu pot fi (nemijlocit) legi pentru fapte”¹⁶³. Înseamnă că respectivele „legi ce reies intuitiv” pot fi indirect (mijlocit, mediat) legi pentru fapte: „nu pot fi (nemijlocit) (n.n.) legi pentru fapte, dar pot fi (și sunt), *mijlocit* (s.n.), legi factuale – mijlocitorul între ele și experiență urmând să fie descoperit. L-a descoperit (ulterior) Jean Piaget, în cadrul cercetărilor științifice specifice structuralismului genetic, acest „mijlocitor” fiind structurile logico-matematice ale subiectului cunoscător. Despre aceste „structuri logico-matematice” am aflat (inclusiv de la structuralismul genetic) faptul că ele efectuează filtrarea fenomenologiei și purificarea conceptuală transcendentală a produselor experienței sensibile. Prin urmare, trebuie admisă intuitivitatea mijlocită și multiplu mediată a legilor factuale, dar nu trebuie admisă intuitivitatea nemijlocită a acestor legi, întrucât: „Peste tot unde a fost admisă până acum intuitivitatea (Einsichtigkeit) nemijlocită a legilor factuale, s-a dovedit fie că legile factuale autentice, adică legile coexistenței și succesiunii, au fost confundate cu legile ideale, cărora le este străină în sine orice relație cu ceva *determinat temporal* (s.n.); fie că puterea vie a convingerii pe care o aduc cu sine generalitățile empirice familiare

¹⁶² Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 122.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 122.

este confundată cu intuitivitatea [...] pe care nu o trăim decât în domeniul pur conceptual”¹⁶⁴. Aceste două confuzii grave pot fi evitate prin renunțarea la teza greșită (vecină cu absurdul) a ceea ce este redat prin expresia propozițională „intuitivitatea *nemijlocită* (s.a.) a legilor factuale”.

Legile ideale nu pot fi confundate cu legile factuale, din cel puțin două motive întemeiate: 1. În afară de faptul că sunt legi ale coexistenței, legile factuale sunt legi ale succesiunii evenimentelor, faptelor, fenomenelor și proceselor, semnificând istoricitatea acestora, derularea și înălțuirea lor pe axa timpului cosmic; toate aceste entități care se succed pe axa timpului fizic sunt implicate (în mod obiectiv și necesar) în entități materiale reice sau fizicale, care sunt determinate temporal; 2. Legile ideale sunt atemporale, anistorice, lor fiindu-le „străină în sine orice relație cu ceva determinat temporal”; trecerea timpului cosmic nu le afectează identitatea, nu le alterează specificitatea. Cu privire la cea de-a doua confuzie, precizăm în spiritul fenomenologiei husserliene: intuitivitatea *nemijlocită* a legilor factuale este o entitate situată în imediata vecinătate a ficțiunii; ea există, dar nu are realitate, fiind o existență ireală. Husserl sugerează că este chiar absurdă ideea cunoașterii intuitive nemijlocite a legilor factuale, așa cum explicitează în subsolul paginii 122: „Nu vreau neapărat să prezint ca *absurdă* (s.n.) ideea că o lege pentru fapte poate să fie cunoscută *intuitiv nemijlocit* (s.n.); însă neg că s-ar putea întâmpla vreodată aceasta acolo unde au fost acceptate până acum, de fiecare dată, aceleași lucruri”¹⁶⁵. Argumentul lui Husserl este următorul: 1. Intuitivitatea există ca trăire a conștiinței transcendente intenționale, iar noi „nu o trăim decât în domeniul pur conceptual”, domeniu care interpune un obstacol insurmontabil între subiectul cunoscător și obiectul reic al cunoașterii (acest obstacol împiedicând

¹⁶⁴ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 122.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 122.

contactul *nemijlocit* cu obiectul cunoașterii). Altfel spus, nu putem să trăim intuitivitatea printr-un contact *nemijlocit* cu obiectul cunoașterii și de aceea nu putem vorbi (cu sens) nici despre o așa-numită „intuitivitate *nemijlocită* a legilor factuale”; 2. Pe de altă parte, generalitățile empirice familiare dezvoltă o putere de convingere atât de vie încât această putere este ușor confundată cu intuitivitatea sau cunoașterea intuitivă *nemijlocită*. Pe fond, nu putem confunda nici cunoașterea intuitivă *nemijlocită* a legilor factuale cu intuitivitatea *nemijlocită* a acestora, chiar dacă acestea sunt două entități fictive, ireale, având trăirea ca numitor comun; căci, cunoașterea, intuitivitatea, ființează în sfera obiectului ontologiei, în timp ce cunoașterea intuitivă *nemijlocită* ființează în sfera obiectului gnoseologiei și epistemologiei.

6. ATEMPORALITATEA ADEVĂRULUI

Am văzut că legile ideale nu sunt aplicabile entităților care au determinare temporală. Din categoria acestor legi fac parte și legile logice pure, despre care spunem că au o trăsătură caracterială comună: imposibilitatea de a le interpreta ca legi despre fapte. Despre toate legile logice pure putem spune, cu certitudine, „că este imposibil să le concepem ca legi despre fapte.”¹⁶⁶. Mai exact, „dacă vom putea arăta despre unele (legi logice pure – n.n.) că este imposibil să le concepem ca legi despre fapte, atunci lucrul acesta va trebui să fie valabil pentru toate celelalte.”¹⁶⁷. În aceasta constă trăsătura caracterială comună tuturor legilor logice pure: în faptul (greu de negat) că „toate legile logice pure au unul și același caracter”¹⁶⁸ constând în imposibilitatea lor de a fi interpretate ca legi despre fapte. Ele nu sunt legi despre fapte, ci sunt legi despre adevăruri; mai exact, sunt

¹⁶⁶ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 122.

¹⁶⁷ *Idem*, p. 124.

¹⁶⁸ *Idem*, p. 123.

legile care se raportează la adevăruri în genere”¹⁶⁹. Cu alte cuvinte, „Printre aceste legi (logice pure – n.n.) se găsesc și [...] legile în care «obiectele» supuse reglementării sunt adevărurile”¹⁷⁰, adevărurile în genere, adevărurile ca atare, adevărurile înseși.

Husserl exemplifică, în continuare, astfel de legi logice pure raportate la adevăruri în genere: „De exemplu, pentru orice adevăr A este valabil că opusul lui contradictoriu nu este un adevăr [...] Dacă trei adevăruri A, B, C stau în raportul că A este temei (premisa logică – n.n.) pentru B și B (este – n.n.) temei pentru C, atunci și A este temei pentru C etc.”²⁴ Plecând de la exemplele unor astfel de inferențe logice deductive cu propoziții cognitive categorice, Husserl plusează în sensul supradimensionării semnificației imposibilității de a considera că legile ideale sunt de aceeași natură cu legile pentru fapte (reale) și trimite această imposibilitate în domeniul absurdului: „Este [...] *absurd* (s.n.) să caracterizezi legile pentru fapte ca legile valabile pentru adevăruri ca atare”¹⁷¹; căci, legile pentru fapte sunt legi pentru entități care au determinare temporală, faptele fiind existențe reale istoricește determinate (având o istorie a lor, un început și un sfârșit). Dar, „un adevăr nu este un fapt, adică (un adevăr nu este o entitate istoricește determinată, nu este – n.n.) ceva determinat temporal.”¹⁷². Adevărul scapă de sub incidența canoanelor coercitive și modificatoare ale timpului cosmic (ale timpului fizic); el, adevărul, nu are existență temporală, adică nu are început și sfârșit la capetele unui interval de timp sau ale unei durate. Evident, este vorba aici despre adevărul însuși, despre adevărul ca atare, despre adevărul în genere, aceste trei expresii propoziționale distincte fiind – în concepția lui Husserl – trei termeni identici. Sigur că există și alte adevăruri decât adevărul în genere (ca atare), cum ar fi: adevărul

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 123.

¹⁷⁰ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 123.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 123.

¹⁷² *Ibidem*, p. 123.

singular al persoanei izolate, adevărul comun al grupului de persoane, adevărul individual, adevărul particular, dar aceste exemple de adevăruri semnifică adevăruri subiective, adică adevăruri dependente de subiectul schimbător și de aceea ele sunt schimbătoare, au un început în timp și un sfârșit în timp: aceste adevăruri se nasc în timpul vieții subiectului și pier odată cu subiectul care le-a creat. Altfel spus, aceste adevăruri individuale (particulare) au istoricitate, au o istorie a lor, adică au temporalitate: „Un adevăr (individual, particular – n.n.) poate desigur să semnifice că un lucru există, că o stare de lucruri are loc, că o schimbare se produce etc.”¹⁷³, având temporalitate ca și entitatea pe care o vizează. Însă, nu putem să spunem același lucru și despre adevărul *însuși* (ca atare, în genere): „Dar adevărul *însuși este mai presus de orice temporalitate* (s.n.), nu are nici un sens să-i atribuim o existență temporală, apariție și dispariție.”¹⁷⁴. Adevărul *însuși* nu apare, pentru ca apoi să dispară: ideea apariției și dispariției adevărului *însuși* este o idee absurdă, este o absurditate și „Această absurditate apare cu cea mai mare claritate în ce privește înseși legile adevărului.”¹⁷⁵. Astfel, „Dacă (legile adevărului *însuși* – n.n.) ar fi legi reale, ele ar trebui să fie reguli ale coexistenței și succesiunii faptelor, în acest caz special, ale coexistenței și succesiunii adevărilor, iar acestea ar trebui să aparțină ele însele, ca adevăruri, acelor fapte pe care le reglementează.”¹⁷⁶. Înseamnă că: legile adevărului *însuși* sunt legi *ireale* și nu sunt legi reale; căci, „O lege ar prescrie astfel anumite fapte, numite adevăruri, apariția și dispariția lor, iar printre aceste fapte ar trebui să se găsească legea însăși, ca un fapt alături de altele. Legea ar apărea și ar dispărea conform legii – (ceea ce este – n.n.) un

¹⁷³ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 123.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 123.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 123.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 123.

nonsens evident.”¹⁷⁷. Legea fundamentală a adevărului însuși (în genere) și întreaga legislație a adevărului ca atare nu apar și dispar, tot așa cum adevărul însuși nu apare și dispăre, fiind „mai presus de orice temporalitate.”¹⁷⁸.

În același mod se prezintă lucrurile și „dacă vrem să interpretăm legea (ideală, legea logică pură – n.n.) despre adevăruri (logice pure – n.n.) ca lege (factuală – n.n.) a coexistenței.”¹⁷⁹: respectiva lege va apărea ca un lucru individual temporal, dar și ca regulă generală determinată pentru toate existențele temporale și pentru fiecare în parte. „Astfel de absurdități (care fac legile logice ideale dependente de fapte reale – n.n.) sunt inevitabile dacă nu se ține cont de diferența fundamentală dintre obiectele reale și obiectele ideale și, în consecință, de diferența dintre legile ideale și legile reale, sau dacă aceste diferențe nu sunt înțelese în sensul corect.”¹⁸⁰. Peste aceste diferențe nu putem trece; noi nu putem să ignorăm aceste diferențe sau să le subestimăm valoarea, dacă nu vrem să cădem în erorile empiriste ale psihologismului sau în înfundătura relativismului sceptic: „vom vedea mereu că aceste diferențe sunt decisive pentru controversele dintre logica psihologică și logica pură.”¹⁸¹.

Prin urmare, legile logice nu sunt (și nu pot fi) legi despre fapte psihice, tot așa cum legile ideale nu sunt (și nu pot fi) legi despre fapte (reale) sau legi factuale. Confundarea acestor tipuri de legi este una dintre consecințele empirismului extremist, consecință la care nu s-ar fi ajuns, dacă empirismul extrem nu ar fi oferit un exemplu.

Capitolul al V-lea din *Cercetări logice* conține critici husserliene care vizează „Interpretările psihologice ale principiilor logice”; el debutează cu aprecieri critice privitoare la „Principiul non-

¹⁷⁷ *Idem*, p. 124.

¹⁷⁸ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 124.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 124.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 124.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 124.

contradicției în interpretarea psihologică a lui Mill și Spencer”, apoi continuă cu analize asupra unor teorii elaborate de David Hume, F.A. Lange, Sigwart ș.a.

În capitolul IV (din *Cercetări logice*), Edmund Husserl remarcase faptul că: „dacă aplicăm consecvent concepția care vede în legile logice legi despre fapte psihice, ar trebui să ajungem la grave greșeli de interpretare ale acestora”¹⁸². În capitolul V (din *Cercetări logice*), Edmund Husserl își începe contraargumentarea antipsihologistă printr-o altă remarcă, nu mai puțin surprinzătoare: psihologismul ar fi fost abandonat de multă vreme, „dacă empirismul extrem nu ar fi oferit un exemplu *ciudat* (s.n.) despre modul în care prejudecățile înrădăcinate pot fi mai puternice decât cei mai clari martori ai intuiției”¹⁸³. Împotriva empirismului (înțeles ca „direcție în teoria cunoașterii”) este îndreptată principala obiecție antipsihologistă: psihologismul suferă de o ineficiență cronică și majoră constând în faptul că vede în adevărurile logice „probabilități mai mult sau mai puțin vagi, întemeiate mai curând pe experiență și inducție (generalizatoare – n.n.) și care se referă la anumite facticități ale vieții sufletești omenești”¹⁸⁴ în loc să vadă în adevărurile logice „legi absolut exacte de un tip pur conceptual și garantate *a priori*.”

În categoria largă a interpretărilor empiriste intră și interpretările psihologice ale legilor logice, interpretări care suscită un interes cognitiv special exact prin faptul că ele „au răspândit [...] o lumină orbitoare”¹⁸⁵ și dincolo de granițele școlii empiriste în care au apărut. Asemenea interpretări ne oferă și J. St. Mill, care „După cum se știe [...] ne învață că *principium contradictionis* (s.a.) ar fi «una dintre generalizările noastre cele mai timpurii și mai evidente obținută din

¹⁸² Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 125.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 125.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 125.

¹⁸⁵ *Idem*, p. 126.

experiență». Temeiurile originare ale acestui principiu s-ar afla în faptul că «credința și necredința sunt două stări diferite ale spiritului» ce se exclud reciproc¹⁸⁶. Această generalizare pretimpurie și prea evidentă, pe care ne-o furnizează experiența continuă, are întemeieri originare în chiar relația de opoziție reciprocă și de excludere reciprocă a celor două bine cunoscute stări diferite ale spiritului: starea psihică de credință și starea psihică de necredință, cum susține, subtil, J. St. Mill. Acest lucru îl știm din două surse: 1. „cele mai simple observații ale propriului nostru spirit (percepția internă – n.n.)”¹⁸⁷; 2. „observațiile noastre în afară (în afara conștiinței, percepțiile externe – n.n.)”¹⁸⁸.

Dacă percepția internă descoperă credința și necredința ca stări diferite și opuse ale spiritului, ale interiorului conștiinței individuale, percepția externă (observațiile îndreptate în afara conștiinței individuale) descoperă faptul că se află în raporturi de opoziție *accentuată* următoarele fenomene corelative: „lumina și întunericul, zgomotul și tăcerea, egalitatea și inegalitatea, anterioritatea și posterioritatea, succesiunea și simultaneitatea, pe scurt, orice fenomen pozitiv și negația sa”¹⁸⁹. Mai observăm la aceste cupluri fenomenale (compuse din două laturi opuse) „că o latură este *întotdeauna* (s.n.) absentă acolo unde cealaltă este prezentă. «Consider axioma în discuție – spune el (J. St. Mill – n.n.) – ca pe o generalizare pornind de la toate aceste fapte»”¹⁹⁰. Așadar, la adevărul axiomatic ce face obiectul sus arătatei controverse, J. St. Mill a ajuns pe calea inferenței inductive generalizatoare asupra cazurilor (faptelor) particulare surprinse de experiență.

Până aici, Mill pare să aibă câștig de cauză, precum și adepții care îi împărtășesc interpretările psihologice asupra aceluși misterios

¹⁸⁶ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 126.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 126.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 126.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 126.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 126.

„principium contradictionis”; dar, „Acolo unde este vorba despre fundamentele principiale ale prejudecăților sale empiriste, Mill, de altfel atât de subtil, parcă *este părăsit de toți zeii* (s.n.).”¹⁹¹. și totuși, aici apare o dificultate aproape insurmontabilă: dificultatea de a înțelege cum este posibil ca o astfel de teorie să convingă unui număr atât de mare de oameni de știință. Împotriva acestei dificultăți, Husserl acționează metodic, descompunând-o în părți pe care le demontează pe rând, pas cu pas. Iată primul pas: semnalarea unei incorectitudini frapante și evidente: „Pentru început ne frapează incorectitudinea evidentă a afirmației că principiul ce spune că două propoziții contradictorii nu sunt adevărate împreună și că, în acest sens se exclud, ar fi o *generalizare* (s.a.) a faptelor date”.¹⁹². Pasul al doilea constă în negarea afirmației că „lumina și întunericul, zgomotul și tăcerea etc. se exclud” ca niște „propoziții contradictorii.”¹⁹³.

Toate aceste fenomene opuse, contrare – exemplificate în perechi de entități asociate spontan – sunt puse abuziv (de către Mill) în legătură cu legea logică, încât „Ne este imposibil (spune Husserl – n.n.) să înțelegem cum vrea Mill să stabilească o legătură între aceste [pretinse] fapte ale experienței și legea logică.”¹⁹⁴. Și, ceea ce este și mai disonant este faptul că „zadarnic vom spera la o clarificare pornind de la expunerile paralele ale lui Mill din scrierea polemică îndreptată împotriva lui Hamilton. Mill citează aici aprobator «legea absolut constantă» pe care Spencer, împărtășind aceleași idei, a pus-o la baza principiului logic, anume «că aparența oricărui mod pozitiv al conștiinței nu poate interveni fără să fie exclus un mod corelativ; și că modul negativ nu poate interveni fără să fie exclus modul pozitiv-corelativ».”¹⁹⁵. Dar – constată Husserl – această „lege” pe care Spencer

¹⁹¹ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 127.

¹⁹² *Ibidem*, p. 127.

¹⁹³ *Idem*, p. 128.

¹⁹⁴ *Idem*, p. 127.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 127.

a considerat-o ca întemeiere a principiului logic este o propoziție care „exprimă o *tautologie pură* (s.n.), întrucât acea excludere reciprocă este inclusă deja în definiția termenilor corelativi «fenomen pozitiv și fenomen negativ».”¹⁹⁶.

Spre deosebire de principiul explicitat de Spencer, „principiul noncontradicției nu este cătuși de puțin o tautologie”¹⁹⁷, pentru un motiv cât se poate de simplu: specificul propozițiilor contradictorii nu constă în faptul că ele se exclud, căci „nu orice pereche de propoziții ce se exclud este o pereche de propoziții contradictorii.”¹⁹⁸. Mai exact: toate propozițiile care sunt contradictorii sunt propoziții care se exclud; reciproca este falsă, reciproca fiind de forma „toate propozițiile care se exclud sunt propoziții contradictorii”. Adevărul este că, termenul „propoziții care se exclud” este identic cu termenul „propoziții opuse”. Dacă înlocuim termenul „propoziții care se exclud” – cu termenul „propoziții opuse”, obținem o explicație mai clară, de felul următor: propozițiile opuse sunt de două feluri: I. propoziții contrare; II. propoziții contradictorii. Unele propoziții opuse sunt propoziții contradictorii; toate celelalte propoziții opuse sunt propoziții contrare.

Pentru mai multă claritate în înțelegerea deosebirii dintre propozițiile contrare și propozițiile contradictorii, cităm aprobator un fragment scris de Elena Lupșa, Victor Bratu și Maria Dorina Stoica: „doi termeni, A și B, sunt în raport de opoziție numai dacă extensiunile lor nu au nici un obiect în comun. Această categorie de raporturi cuprinde: a. *raportul de contrarietate* (s.a.): doi termeni sunt în raport de contrarietate numai dacă oricare ar fi obiectul, acesta nu poate aparține simultan extensiunii ambilor termeni, existând posibilitatea de a nu aparține extensiunii nici unuia dintre ei (Asia-

¹⁹⁶ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 127.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 127.

¹⁹⁸ *Idem*, p. 128.

Africa, câmpie-deal, galben-albastru etc. b. *raportul de contradicție*: doi termeni sunt în raport de contradicție numai dacă oricare ar fi obiectul, acesta nici nu face parte, nici nu lipsește simultan din extensiunea ambilor termeni sau termenii reprezintă unul negația celuilalt luată sau nu într-un *univers de discurs* (s.a.) (legal-ilegal, omneom, număr par-număr impar etc.)¹⁹⁹.

Edmund Husserl mai remarcă ceva: remarcă faptul că Mill nu dorește să considere că este o tautologie respectivul principiu aflat în discuție, „deoarece, pentru el (pentru Mill – n.n.), acest principiu trebuie să rezulte în primul rând prin inducție din experiență.”²⁰⁰.

Există și alte observații efectuate de Mill, observații care „[...] ne pot ajuta să înțelegem (mult mai exact – n.n.) interpretarea empirică a acestui principiu [...] mai ales acele observații care discută problema dacă cele trei principii logice fundamentale pot fi considerate ca „«Necesități inerente [...] gândirii», «o parte originară a constituției noastre mentale», «legi ale gândirii, date prin structura nativă a minții noastre».”²⁰¹. Despre identificarea celor trei principii logice fundamentale cu trei legi ale gândirii, Mill face un comentariu pe care Husserl apreciază că este util să îl citeze aproape în întregime: „Cu privire la aceste legi (ale gândirii – n.n.), citim următoarele: «Ele (cele trei legi ale gândirii, legi echivalate de Mill cu cele trei principii logice fundamentale – n.n.) pot fi sau nu capabile să fie *alterate* (s.n.) prin experiență, însă condițiile existenței noastre nu ne oferă experiența ce ar fi necesară pentru ca ele să fie *alterate* (s.n.).

Prin urmare, orice afirmație care ar intra în conflict cu vreuna dintre aceste legi – de exemplu, “orice propoziție care ar aserta o contradicție (cu aceste legi – n.n.) [...] este o propoziție căreia ne este imposibil să-i acordăm crezare. A crede într-o astfel de propoziție

¹⁹⁹ Elena Lupșa, Victor Bratu, Maria Dorina Stoica, *Logică și argumentare*, Editura Corvin, Deva, 2004, pp. 13-14.

²⁰⁰ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 128.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 128.

este imposibil ca fapt mental, dată fiind constituția prezentă a naturii noastre».”²⁰². Din lecturarea analitică a acestui lung citat, Edmund Husserl desprinde concluzia că Mill a substituit greșit o incompatibilitate din planul ideal al logicii pure cu o incompatibilitate reală din sfera psihică a actelor de judecată.

7. COEXISTENȚA CONTRARIILOR ÎN LOGICI NEEUROPENE

În NOTA 242 (de la subsolul paginii 177 a operei „Constantin Noica: Spre un model neoclasic de gândire. Perspective interpretative asupra scrierilor timpurii”), Constantin Aslam explicitează virtuți ale acelor filosofi care „[...] au încercat să-și asume contradicția în structura intimă a argumentării (și întemeierea – n.n.) [...] unor logici paraconsonantiste, cu mai multe valori (de adevăr – n.n.), opuse logicii clasice aristotelice și principiilor sale de validitate”²⁰³. Astfel de „logici paraconsonantiste”²⁰⁴ constrâng gândirea la exerciții ieșite din comun, dar nu ieșite din limitele normalității: „În acest fel, gândirea (rațională, logică – n.n.) se plasează la limitele ei și încearcă să gândească *natura* (s.a.) acestor limite, plecând de la premisa că termenii unei contradicții logice pot fi acceptați ca (fiind – n.n.) adevărați (în același timp și sub același raport – n.n.)”²⁰⁵. Putem spune, cu certitudine, că: adevărul principiului „clasic al non-contradicției (numit principiul «Exploziei»)”²⁰⁶ este respins, negat, contrazis, de așa-numitele „logici non-explozive”²⁰⁷. Să reținem, printr-o o succesiune de reflecții clarificatoare, faptul că filosoful

²⁰² Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 129.

²⁰³ Constantin Aslam, „Constantin Noica: Spre un model neoclasic de gândire. Perspective interpretative asupra scrierilor timpurii”, Editura Academiei Române, București, 2010, p. 177.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 177.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 177.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 177.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 177.

Graham Preist este creatorul conceptului semnat prin termenul de „gândire dialetheistă»²⁰⁸”²⁰⁹. Concluzia care se impune aici, la sfârșitul inferențelor logice deductive cu propoziții categorice despre filosofia lui Preist, este următoarea: acea stranie „gândire dialetheistă» (care – n.n.) [...], încălcând principiile logicii (clasice – n.n.), cu precădere principiul noncontradicției, (acceptă și faptul – n.n.) că «unele contradicții sunt adevărate»”²¹⁰.

Înainte de orice, gândirea este o „realitate vie”²¹¹; tocmai de aceea, este „o operație fără sens (lipsită de sens și chiar un nonsens – n.n.)”²¹² operația constând în „aplicarea principiului noncontradicției”²¹³ de către GÂNDIREA înțeleasă în calitatea ei de „realitate vie”²¹⁴. Husserlian vorbind, lipsa de sens este altceva decât nonsensul; însă, nonsensul este o specie a sensului (care este genul). Abia lipsa de sens este alt gen decât genul sens, așa încât conchidem (în cheie fenomenologică husserliană) că: gândirea, în calitatea ei de „realitate vie”²¹⁵, este aptă să asimileze cognitiv orice entitate structurată, întrucât *cunoașterea veritabilă este posibilă numai prin structură* (chiar dacă structura este entitatea care asimilează

²⁰⁸ Cf. Preist, Graham, „Dincolo de limitele gândirii”, Editura Paralela 45, București, 2007, apud Aslam, Constantin, Constantin Noica: *Spre un model neoclasic de gândire. Perspective interpretative asupra scrierilor timpurii*, Editura Academiei Române, București, 2010, p. 177.

²⁰⁹ Constantin Aslam, Constantin Noica: *Spre un model neoclasic de gândire. Perspective interpretative asupra scrierilor timpurii*, Editura Academiei Române, București, 2010, p. 177.

²¹⁰ Cf. Preist, Graham, „Dincolo de limitele gândirii”, Editura Paralela 45, București, 2007, apud Aslam, Constantin, Constantin Noica: *Spre un model neoclasic de gândire. Perspective interpretative asupra scrierilor timpurii*, Editura Academiei Române, București, 2010, p. 177.

²¹¹ Aslam, Constantin, Constantin Noica: *Spre un model neoclasic de gândire. Perspective interpretative asupra scrierilor timpurii*, Editura Academiei Române, București, 2010, p. 189.

²¹² *Ibidem*, p. 189.

²¹³ *Ibidem*, p. 189.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 189.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 189.

contradicția). De altfel, însăși gândirea reală (vie) își activează „structura ei contradictorie [...]”²¹⁶ care îi „asigură [...]” nepuizabilitatea actelor (operațiilor, acțiunilor, activităților – n.n.).”²¹⁷

Nu numai Husserl este un filosof al sensului, al constituirii sensului de către conștiința intențională, ci și „Noica este [...] un «filosof al sensului» – constată esențialmente Constantin Aslam. În orice caz, în pofida aparențelor, Constantin Noica nu este un «filosof al existenței»”²¹⁸. La capătul sus explicitatului exercițiu analitico-sintetic asupra filosofiei lui Noica, invocăm și valoarea pe care Ștefan Lupașcu o atribuie contradicției: „A cunoaște înseamnă a evolua către noncontradicție; a *cunoaște cunoașterea* (s.n.) înseamnă a evolua către contradicție, și viceversa.”²¹⁹, tocmai pentru că realitatea vie a gândirii are o structură contradictorie. Numai „gândirea formulată” se supune totalmente principiului noncontradicției, conchidem împreună cu exegetul Constantin Aslam.

8. NONTRANSCENDENȚA OBIECTULUI INTUIȚIEI CONCRETE

Extrem de valoroasă este distincția operată de David Hume între intuiția concretă și obiectul intuiției concrete, distincție profitabilă pentru știința riguroasă: „vom încerca să profităm de pe urma distincției asupra căreia am atras atenția [...] cu privire la Hume; este vorba de distincția dintre intuiția concretă, înțeleasă ca *apariție (trăire psihică) reală și actuală a obiectului* (s.a.), pe de o parte, și *obiectul* (s.a.) însuși (fie el perceput, imaginat ș.a.m.d.), pe de altă parte. În acest sens, trebuie să avem grijă să *nu atribuim obiectului*

²¹⁶ Aslam, Constantin, *Constantin Noica: Spre un model neoclasic de gândire. Perspective interpretative asupra scrierilor timpurii*, Editura Academiei Române, București, 2010, p. 189.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 189.

²¹⁸ *Idem*, p. 311.

²¹⁹ Lupasco, Stéphane, *Logica dinamică a contradictoriului*, Editura Politică, București, 1982, p. 222.

respectiv nici un tip de transcendență (s.n.).”²²⁰. Nontranscendența obiectului intuiției concrete trebuie păstrată cu grijă și apărată cu orice preț.

9. LIMITELE INTUIȚIEI DIVINITĂȚII

Pe calea gândirii putem descoperi (și descoperim) legile obiective care guvernează natura, societatea și gândirea însăși, însă „Pe calea intuiției nu putem [...] descoperi nici o lege.”²²¹. Legea își exercită acțiunea atunci când îi sunt create condiții favorabile. Acțiunea legii constă în faptul că ea „cuprinde în chip *logic* (s.a.) – prin intermediul semnificației generale a unei afirmații – nenumărate cazuri particulare, iar acest lucru nu poate să-l facă nici o intuiție, fie ea și *intuiția atotcuprinzătoare a DIVINITĂȚII* (s.n.).”²²². De ce? Răspuns: Pentru că, „a intui este altceva decât a gândi.”²²³.

Când este întâmpinată de intuiția individuală, conștiința generalului **se reaprinde** și dobândește diferite grade de claritate sau de evidență: „conștiința generalului se reaprinde de fiecare dată cu ajutorul intuiției individuale, căpătând prin intermediul ei claritate și evidență”²²⁴. Dar, trebuie să remarcăm faptul că: în pofida acestei reaprinderi la contactul cu intuiția individuală, „ea (conștiința generalului – n.n.) nu poate fi din această cauză nicidecum particulară”²²⁵; rămâne posibilitatea unei nașteri *indirecte*, posibilitate care nu este absurdă dar care este puțin probabilă.

²²⁰ Edmund Husserl, *Cercetări logice* (II): *Cercetări asupra fenomenologiei și teoriei cunoașterii*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 293.

²²¹ *Idem*, p. 249.

²²² *Ibidem*, p. 249.

²²³ *Ibidem*, p. 249.

²²⁴ *Idem*, p. 282.

²²⁵ *Ibidem*, p. 282.

10. DIFERENȚE SPECIFICE ÎNTRE LEGILE LOGICE ȘI LEGILE PSIHOLOGICE, ÎN CERCETĂRI LOGICE

Înțelegă în sensul pregnant al cuvântului, legea logică nu este o „regulă aproximativă”, nu este o lege care suferă de „imprecizii empirice”; dimpotrivă, legea logică este o regulă de maximă precizie și exactitate: legea logică este o lege „de o exactitate absolută”²²⁶, așa cum argumentează însuși Edmund Husserl.

Nu trebuie să fie vagi bazele teoretice pe care se întemeiază regulile, întrucât „pe baze teoretice vagi nu se pot întemeia decât reguli vagi”²²⁷. Reguli exacte, precise, clare, se pot întemeia numai pe baze teoretice cel puțin la fel de exacte, de precise și de clare ca regulile întemeiate. Despre legile logice știm exact, știm cu exactitate că le lipsește exactitatea; iar, „Dacă legilor psihologice le lipsește exactitatea, la fel trebuie să se întâmple și cu prescripțiile logice”²²⁸. și prescripțiilor logice le lipsește exactitatea. „Desigur, este neîndoielnic că multe dintre aceste prescripții (logice – n.n.) sunt afectate de imprecizii empirice.”²²⁹. Este cert că: „prescripțiile logice” nu sunt legi logice; nu sunt încă legi logice. Pentru ca prescripțiile logice să devină legi logice este absolut necesar ca ele să atingă absolutul exactității și să fie de o exactitate absolută, conchide Edmund Husserl: „Dar tocmai ceea ce numim legi logice în sensul pregnant al cuvântului [...] sunt de o exactitate absolută.”²³⁰. În același context de idei survine și precizarea: „înțelese ca legi ale fundamentelor, (legile logice – n.n.) constituie *nucleul* (s.n.) propriu-zis al întregii logici”²³¹. Iată și câteva exemple de legi logice („de o exactitate absolută”):

²²⁶ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 104.

²²⁷ *Ibidem*, p. 104.

²²⁸ *Ibidem*, p. 104.

²²⁹ *Ibidem*, p. 104.

²³⁰ *Ibidem*, p. 104.

²³¹ *Ibidem*, p. 104.

„principiile logice, legile silogisticii, legile diverselor și multiplelor tipuri de raționament, cum sunt legile raționamentului egalității, ale raționamentului lui Bernoulli de la n la $n+1$, principiile calculului probabilității.”²³². și lista acestui tip de exemple ar putea continua. Aceste legi exemplificate mai sus au sensul lor veritabil de legi logice, sens care ar fi modificat radical dacă respectivelor legi logice le-am atribui „imprecizii empirice” sau dacă vreo interpretare de-a noastră ar vrea să facă în așa fel încât valabilitatea lor să depindă de „împrejurări” vagi: „orice interpretare care ar vrea să le atribuie (lor, legilor logice – n.n.) imprecizii empirice, să facă să depindă valabilitatea lor de «împrejurări» vagi, ar modifica radical sensul lor veritabil. Ele (legile logice – n.n.) sunt fără îndoială *legi autentice* (s.n.), și nu «doar empirice», adică reguli aproximative.”²³³.

Lotze credea că matematica pură este exclusiv o ramură a logicii, o ramură care s-a dezvoltat autonom în raport cu trunchiul copacului numit „logică”. Dacă așa stau lucrurile – așa cum credea Lotze – „atunci și abundența *inepuizabilă* (s.n.) de legi matematice pure intră de asemenea în sfera [...] legilor logice exacte.”²³⁴. Sfera matematicii pure este conținută, deci, în sfera logicii pure al cărei nucleu propriu-zis îl constituie tocmai legile logice absolut exacte; iar acest aspect trebuie să îl avem în vedere în toate obiecțiile pe care le formulăm de-a lungul studiului „Cercetări logice”, „când ne referim la această sferă (la sfera legilor logice exacte – n.n.).”²³⁵. Totodată, trebuie să avem în vedere faptul că „Inexactitatea *generală* (s.n.) a legilor psihologice”²³⁶ este pusă în contrast (într-un raport de opoziție) cu exactitatea generală, universală, necesară și absolută a legilor logice.

²³² Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 104.

²³³ *Ibidem*, p. 104.

²³⁴ *Ibidem*, p. 105.

²³⁵ *Ibidem*, p. 105.

²³⁶ *Ibidem*, p. 105.

Ce s-ar întâmpla „dacă cineva ar vrea să nege [...] inexactitatea generală a legilor psihologice”? Răspunsul lui Edmund Husserl vine tranșant: „nu am avea prea mult de câștigat”²³⁷, pentru următoarele motive: legile psihologice sunt legi ale naturii, încât ele nu pot fi cunoscute a priori și nici nu pot fi fondate intuitiv, întrucât: „Nici o lege a naturii nu poate fi cunoscută *a priori*, nici fundată intuitiv [...]. Singura cale pentru a fundamenta și întemeia o astfel de lege (a naturii – n.n.) este inducția ce pornește de la fapte singulare ale experienței.”²³⁸. Inducția, însă, este ea însăși o problemă, întrucât „Inducția nu fundamentează valabilitatea legii (valabilitatea legii psihologice, în speța de față – n.n.)”²³⁹; ea, inducția, fundamentează numai „probabilitatea mai mare sau mai mică a acestei validități (a legii normale de tipul celei psihologice – n.n.)”²⁴⁰. În acest context de idei se implică, inevitabil, inducția psihologică și experiența. Inducția psihologică este o forță; este un vector cu valoare numerică relativ limitată; ea coincide, prin suprapunere, cu raza de acțiune a experienței: ea însăși, inducția psihologică, este o rază de acțiune a sistemului psihic uman, o rază care se întinde până la granița interioară a experienței: „inducția psihologică nu se întinde decât până acolo unde ajunge experiența.”²⁴¹. Dincolo de granița exterioară a experienței, inducția psihologică nu operează, este neoperațională: sfera experienței sensibile circumscrie și constrânge sfera expansivă a inducției psihologice, menținând-o constant în canoanele ei coercitive.

Din legile logice extragem, deducem posibilități ideale, posibilități care sunt caracterizate prin idealitate. Vorbim, cu sens, despre „[...] idealitatea posibilităților [...] extrase din legile logice.”²⁴².

²³⁷ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 105.

²³⁸ *Ibidem*, p. 105.

²³⁹ *Idem*, p. 266.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 266.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 266.

²⁴² *Idem*, p. 264.

Aceste posibilități remarcabile sunt valabile a priori, în calitatea lor specială de evidențe apodictice: „ca evidențe apodictice (posibilitățile ideale care pot fi extrase din legile logice – n.n.) se vădesc a fi valabile a priori.”²⁴³. Dar, din legile logice putem să extragem oricând atât posibilități apriorice, cât și imposibilități apriorice. Problema este că aceste două extrase din trunchiul comun al legilor logice sunt entități contradictorii, entități care ne sugerează incompatibilitatea sau opoziția de tipul contradicției dintre trăirea psihică a posibilităților a priori și trăirea psihică a imposibilităților a priori. „Putem să extragem din ele (din legile logice – n.n.) oricând posibilități sau imposibilități apriorice care se raportează la anumite acte psihice.”²⁴⁴. Însă, „Doar pentru acest fapt, legile în discuție (legile logice – n.n.) nu sunt încă, ele însele, propoziții psihologice”²⁴⁵, ci rămân legi logice pure și de exactitate absolută – nu sunt afectate de insuficiența psihologică a trăirilor care definesc descriptiv conștiința (în sensul cel mai larg al cuvântului „conștiință”). Psihologia se implică și ea în situația descrisă mai sus; sarcina ei este însă una limitată: în ce privește evidența propozițiilor categorice care exprimă entități contradictorii izvorâte din aceeași unitate ideală a legilor logice pure, „sarcina psihologică este doar să investigheze condițiile *naturale* (s.n.) ale trăirilor [...] deci să cerceteze conexiunile reale în care evidența apare și dispare, așa cum probează experiența noastră. Astfel de condiții naturale sunt: concentrarea interesului (cognitiv – n.n.), o anumită prospețime spirituală, exercițiu și altele asemenea.”²⁴⁶. Cercetarea psihologică a acestor condiții naturale ale trăirilor cuprinse sub titlul de evidență „nu conduce la cunoștințe cu un conținut exact, nici la generalități intuitive [einsichtige Allgemeinheiten], cu un veritabil caracter de lege, ci la generalități empirice vagi. Se impune o

²⁴³ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 263.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 264.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 264.

²⁴⁶ *Idem*, p. 265.

precizare: posibilitatea evidenței judecății depinde și de alți factori, inclusiv de anumite condiții ideale: „evidența judecății nu depinde numai de astfel de condiții *psihologice* (s.n.), pe care le mai putem caracteriza ca extrinsece și empirice [...] ea depinde și de anumite condiții ideale (s.a.)”²⁴⁷, pe care le mai putem caracteriza ca intrinsece și teoretice. Condițiile ideale pentru posibilitatea evidenței judecății sunt îndeplinite de judecata însăși, de judecata actuală care aparține unei multiplicități ideale de enunțuri corecte și adevărate. Căci, „Fiecare adevăr este o unitate ideală, o parte dintr-o multiplicitate (ideală – n.n.) de enunțuri corecte de aceeași formă și materie.”²⁴⁸. Mai exact, „Fiecare judecată actuală care aparține acestei multiplicități ideale îndeplinește, fie numai prin forma sa, fie și prin materia sa, condițiile ideale pentru posibilitatea evidenței sale.”²⁴⁹. Cum funcționează legile pur logice, în această împrejurare? Funcționează ca adevăruri; ca „adevăruri care se întemeiază exclusiv pe conceptul de adevăr și pe conceptele înrudite esențial cu el.”²⁵⁰. Legile pur logice sunt aplicate la cazuri particulare de acte de judecată și îndeplinesc o funcție enunțiativă: „Atunci când sunt aplicate la acte posibile de judecată, ele (legile pur logice – n.n.) enunță [...] condițiile ideale ale posibilității, respectiv imposibilității evidenței.”²⁵¹. și enunță nu pe baza conținutului material al judecății vizate, ci „doar pe baza conținutului material al judecății vizate, ci „doar pe baza formei judecății”²⁵² a cărei evidență este verificată sub aspectul posibilității, respectiv imposibilității ei.

Controversa aceasta dintre adepții logicii pure și cei ai psihologiei evidenței trebuie clarificată deplin și într-o formă finală.

²⁴⁷ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 265.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 265.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 265.

²⁵⁰ *Idem*, p. 266.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 266.

²⁵² *Ibidem*, p. 266.

După cum am văzut, Edmund Husserl a respins (cu argumente juste) „încercarea (psihologismului – n.n.) de a transforma logica pură în psihologie a evidenței.”²⁵³. Până la urmă, „clarificarea ultimă în această controversă depinde înainte de toate de cunoașterea corectă (profund științifică a unei diferențe specifice – n.n.) a diferenței fundamentale [...] dintre *real* și *ideal* (s.a.) [...] și a tuturor diferențelor în care aceasta se etalează.”²⁵⁴. Edmund Husserl se referă aici la diferențele dintre: adevărurile reale și adevărurile ideale; legile reale și legile ideale; științele reale și științele ideale; generalitățile reale și generalitățile ideale; singularitățile reale și singularități ideale etc. Există antecedente în materie de astfel de diferențe fundamentale, diferențe care au fost operate de mari filosofi. De exemplu, empiristul Hume „operează diferența fundamentală dintre «*relations of ideas* (s.a.)» și «*matters of fact* (s.a.)», aceeași pe care marele idealist Leibniz o impunea prin conceptele «*vérité de raison* și «*vérité de fait* (s.a.)».”.

Deși este necesar, este insuficient „a opera o distincție importantă în teoria cunoașterii”²⁵⁵; „este insuficient”, pentru că a opera distincția respectivă nu echivalează cu înțelegerea corectă și profund științifică a esenței sale epistemologice. Mai trebuie ceva: mai „trebuie să ajungem la o înțelegere clară (deplină și de maximă profunzime științifică – n.n.) despre ceea ce este idealul în sine și în relația sa cu realul, despre cum poate idealul să se raporteze la real, să fie immanent acestuia și astfel să acceadă la cunoaștere.”²⁵⁶ Iată, de exemplu, ce presupune înțelegerea distincției fundamentale pe care Husserl a „făcut-o între «teoria reală (a evidenței – n.n.) și teoria ideală a evidenței»”: „presupune concepte corecte de *evidență* și *adevăr* (s.a.)”²⁵⁷. Oricum, este incorectă înțelegerea psihologistă a evidenței

²⁵³ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 261.

²⁵⁴ *Idem*, p. 266.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 266.

²⁵⁶ *Idem*, p. 267.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 267.

ca „[...] sentiment care însoțește anumite (s.n.) judecăți.”²⁵⁸. Cu toate acestea, Edmund Husserl admite un adevăr elementar care ține de simțul comun: adevărul că „Fiecare om normal simte în anumite împrejurări normale evidența propoziției $2+1 = 1+2$, așa cum simte durerea când se arde”²⁵⁹. Din acest aspect cotidian se naște întrebarea legitimă a fenomenologului Husserl: „pe ce se întemeiază autoritatea acestui sentiment special, cum reușește el să garanteze adevărul judecății, să-i «pună ștampila adevărului», să-i «vestească» adevărul”²⁶⁰? Nouă, fenomenologilor – sugerează Husserl – ne revine o sarcină precisă: „să arătăm că nici recursul la normal nu face ca sfera judecăților evidente să coincidă cu sfera judecăților conforme cu adevărul.”²⁶¹. Nouă, fenomenologilor, ne revine și sarcina de a critica empirismul, „Întrucât empirismul înțelege în genere greșit raportul dintre ideal și real în gândire”²⁶². Din înțelegerea greșită a acestui raport, empiriștii se scufundă în înțelegerea greșită a „raportului dintre adevăr și evidență”²⁶³. În replică la prejudecățile psihologiste ale empiriștilor, Edmund Husserl dezvoltă o veritabilă teorie științifică a evidenței, din care extragem câteva enunțuri: „Evidența nu este un sentiment accesoriu care se adaugă la anumite judecăți, nici în manieră întâmplătoare, nici după vreo lege a naturii. Ea nu este absolut deloc un caracter psihic ce ar putea fi atașat pur și simplu la o judecată oarecare (din – n.n.) [...] clasa judecăților numite «adevărate»”²⁶⁴. Dacă evidența nu este un sentiment atașat judecății adevărate, „Mai degrabă, evidența nu este nimic altceva decât «trăirea» adevărului”²⁶⁵. Evidența este trăirea adevărului reprezentat prin ideea „concordanței dintre opinie și prezentul însuși vizat prin

²⁵⁸ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 267.

²⁵⁹ *Idem*, p. 268.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 268.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 268.

²⁶² *Ibidem*, p. 268.

²⁶³ *Ibidem*, p. 268.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 268.

²⁶⁵ *Idem*, p. 269.

acea opinie, dintre *sensul* (s.a.) actual al enunțului și starea de fapt dată ea însăși”²⁶⁶. Totodată, „[...] înțelegem prin evidență o vedere, o însușire, o sesizare a înseși stării de fapt date («adevărate»).”²⁶⁷.

²⁶⁶ Edmund Husserl, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 270.

²⁶⁷ *Idem*, p. 269.

CAP. II. GNOSEOLOGIE SUBSTANȚIALISTĂ ȘI ETICĂ FENOMENOLOGICĂ

1. PROCESUL CUNOAȘTERII ÎN *DOCTRINA SUBSTANȚEI* A LUI CAMIL PETRESCU

În *Doctrina substanței*, Camil Petrescu abordează cunoașterea din punctul de vedere al filosofiei substanțialiste și demonstrează necesitatea unui nou examen asupra realizării proceselor cognitive. Atât de importantă este problema cunoașterii, încât ea a devenit, în timpurile moderne, „problema fundamentală a filosofiei”¹.

Kant supusese unui examen critic însăși facultatea de cunoaștere și căutase răspuns la problema posibilității cunoașterii; el instituisese un tribunal care pronunța sentințe în toate cauzele care constituiau probleme create de rațiune. Acest tribunal critic a limitat posibilitatea cunoașterii la fenomene și a exclus posibilitatea cunoașterii lucrului în sine: „Rezultatul examenului kantian a fost o hotărâtă limitare a posibilităților cunoașterii la domeniul fenomenelor, cu excluderea lucrului în sine transcendent”². Înțelegea prin fenomen, în faza criticistă a gândirii sale, forma subiectivă a existenței realității, corelatul fenomenului constituindu-l lucrul în sine; fenomen era considerat orice lucru sesizat prin intermediul formei legității conștiinței cunoscătoare. Fenomenele au realitate empirică și nu sunt simplă aparență, structura generativă a aparenței fiind experiența: „experiența este (din nefericire) mama aparenței”³. În aceeași lucrare a sa, Kant operează o delimitare conceptuală riguroasă și asertează

¹ Camil Petrescu, *Doctrina substanței* (I), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 189.

² *Ibidem*, p. 189.

³ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1994, p. 286.

categoric: „Fenomenele nu sunt lucruri în sine”⁴, ci sunt simple reprezentări pe care le trezesc în noi lucrurile prin faptul că ne afectează sensibilitatea. Cât privește lucrul în sine, acesta este un termen filosofic acreditat de Kant, desemnând lucrul așa cum este el, independent de subiectul cunoscător, de formele cognitive ale acestuia. Pe cale de consecință, lucrul în sine nu este obiect al cunoașterii, ci doar temeiul ei transcendent pe care-l postulăm și care nu este derivabil din conștiința pură. Interesant este însă faptul că lucrul în sine poate să fie obiect al gândirii, fără să poată fi obiect al cunoașterii și fără să poată fi cunoscut: **„A gândi un obiect și a cunoaște un obiect nu este deci același lucru.”**⁵.

Camil Petrescu remarcă faptul că limitarea kantiană a posibilităților cunoașterii la domeniul exclusiv al fenomenelor nu a împiedicat dezvoltarea progresivă a cunoașterii lumii externe și nici a eului intern, deoarece Kant „pusese limite așa de îndepărtate, încât ele nu jenau deloc nici un demers științific”⁶. În mod paradoxal, „deși limitată, cunoașterea astfel consolidată, consolidează, la rândul ei, cunoașterea fenomenelor din cadrul istoric”⁷. Limitele cunoașterii sunt atât de îndepărtate, încât Kant nici nu pare că se mai gândește la ele. Câmpul cunoașterii este extrem de întins și el cuprinde însăși gândirea și operațiile ei: „Gândirea și operațiile ei, i s-au părut lui Kant fenomene și asupra lor nu putea încăpea discuție că sunt supuse cunoașterii”⁸.

Cu privire la acestea, Camil Petrescu se pronunță categoric: „pentru Kant operațiile gândirii și ale cunoașterii erau «fenomene», în sensul său, care puteau fi obiect al cunoașterii și de care el s-a și ocupat”⁹. În aceste condiții, cel mai indicat lucru pentru filosof este să renunțe la certitudinea apodictică și să accepte certitudinea

⁴ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1994, p. 190.

⁵ *Idem*, p. 141.

⁶ *Idem*, p. 189.

⁷ *Ibidem*, p. 189.

⁸ *Idem*, p. 190.

⁹ *Ibidem*, p. 190.

substanțialistă, așa cum propune substanțialismul lui Camil Petrescu. Dar, această renunțare „va provoca o mare dezamăgire printre filosofii raționaliști și printre iubitorii fanatici ai științei”¹⁰, dezamăgire care va înceta numai prin trecerea lor de la experiența perigetică la experiența apogetică. Prin aceste două tipuri de experiență, Camil Petrescu înțelege punctele extreme (de minimum și de maximum) atinse în cunoaștere cu ajutorul conștiinței pure și al unității transcendente a conștiinței de sine. Kant deosebea conștiința pură de conștiința empirică și o numea conștiința transcendentală sau „apercepția originară”, prin care înțelegea simpla reprezentare a eului. La rândul ei, „unitatea transcendentală a conștiinței de sine” constituia, în viziunea lui Kant, condiția indispensabilă a experienței, a cunoașterii și a obiectivității cunoașterii.

Camil Petrescu adaugă o observație pătrunzătoare asupra caracterului **paradoxal** al acestor două concepte kantiene: „Fiind concepte pure, n-au nici o raportare la intuiție, deci **avem de-a face cu «conștiința inconștientă»** (s.n.)”¹¹. Această „«conștiință» inconștientă” nu face nici o achiziție cognitivă, întrucât sunt goale toate conceptele neraportate la intuiții, așa cum susține Kant în *Critica rațiunii pure*: „noi nu putem cunoaște nici un obiect gândit fără ajutorul intuițiilor care corespund acestor concepte”¹². Kant nu a cunoscut certitudinea substanțialistă și nici substanțialismul și de aceea „a trebuit să improvizeze o conștiință transcendentală, care să dea unitate conștiinței empirice și, mai ales, să dea unitate sintezei percepțiilor”¹³; el avea nevoie de cunoașterea riguroasă a categoriilor substanțiale, „pentru că ordinea în lume nu e dată de eu, ci de categoriile substanțiale”¹⁴.

¹⁰ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1994, p. 191.

¹¹ *Idem*, p. 193.

¹² *Idem*, p. 158.

¹³ Camil Petrescu, *Doctrina substanței* (II), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 196.

¹⁴ *Idem*, p. 197.

Întrucât cunoașterea adevărată este cunoașterea substanțială, cunoașterea realizată de Kant este și ea una substanțială, chiar dacă el nu a cunoscut conceptul de certitudine substanțială, conchide logic autorul *Doctrinei substanței*. Mai mult decât atât, Camil Petrescu constată că „mai toate categoriile kantiene nu sunt, de fapt, decât modalități substanțiale”¹⁵, așa încât **substanțialismul este compatibil cu criticismul kantian**. Și cu structuralismul genetic al lui Jean Piaget își manifestă compatibilitatea – și chiar convergența – substanțialismul întemeiat de Camil Petrescu. Astfel, cercetările efectuate de Jean Piaget au evidențiat faptul că nu există percepție pură și că toate actele perceptive sunt structurate prin schemele gândirii; asimilarea perceptivă a structurilor realului nu este haotică, ci este organizată de structurile logico-matematice ale subiectului cunoscător.

Cunoașterea nu mai este înțeleasă ca reflectare subiectivă a realității obiective, ci devine asimilare a structurilor realului la nivelul structurilor logico-matematice ale subiectului cunoscător: „Percepția implică neapărat gândirea, fiindcă în actul percepției sunt necesare semnificațiile, care sunt acte de gândire”¹⁶. **Trecutul gândirii obiectivate în concept face conjuncția cu prezentul percepției** și rezultatul acestei conjuncții îl constituie cunoașterea intuitivă a esențelor la timpul prezent: „Cunoașterea intuitivă a esențelor este o cunoaștere limitată în timp la **prezent**”¹⁷. Pornind de la achizițiile cognitive ale structuralismului genetic întemeiat de Jean Piaget, Camil Petrescu face o observație profund științifică: observația că, **numai prin structură cunoaștem obiectul gândit; altfel decât prin structuri, noi nu cunoaștem și nu putem cunoaște nimic**. Orice cunoștință adevărată implică ordine și este exprimată prin propoziții. Dar, despre aceste propoziții care descriu adevărul știm că sunt

¹⁵ Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 216.

¹⁶ *Idem*, p. 221.

¹⁷ *Idem*, p. 222.

afirmate de subiectul cunoscător și că „orice afirmație e lovită de condiția subiectivității”¹⁸. Tocmai de aceea, vorbim cu sens despre dublul caracter al adevărului: caracterul obiectiv și caracterul subiectiv. Dezvoltând analiza celorlalte acte de conștiință, Camil Petrescu surprinde dependența dintre procesele afective și actele cognitive. Astfel, el redescoperă faptul că nu există cunoaștere umană fără emoții umane; mai mult decât atât, emoția potențează, paradoxal, obiectivitatea cunoașterii: „Emoțiile mi-au sporit întotdeauna luciditatea, și în război mi-am păstrat luciditatea chiar în atacuri”¹⁹.

Însăși evidența este implicată în cunoașterea substanțială. **Evidența** este prezența apogetică, iar prezența dă consistență obiectului, în sensul că „e atât obiect, câtă prezență este”²⁰. Mai exact, „este atâta obiect, câtă prezență este în actul prezenței semnificațiilor, lăsându-se intactă prezența esențială”²¹. Totodată, **întâmplarea și gândirea abstractă** participă la cunoașterea substanțială a lumii. Întâmplarea este un eveniment trecător, un fapt care are, totuși, prezență. Oricât de redusă i-ar fi durata, întâmplarea are o prezență reală, concretă. De fapt, nu există întâmplare lipsită de o prezență cu o structură concretă, chiar dacă aceasta este incompletă și trebuie completată cu elemente adăugate de gândire. **Devenită obiect al gândirii, întâmplarea își completează structura concretă a prezenței ei cu determinații produse în procesul de abstractizare.** Prezența întâmplării solicită intervenția și „colaborarea gândirii”, iar gândirea operează prin procedee **abstracte** asupra structurii concrete a prezenței întâmplării; la nivelul structurii prezenței întâmplării există și funcționează, în orice moment, relația dintre concret și abstract. Această relație funcțională face ca întâmplarea să-și piardă caracterul absolut și să se relativizeze prin raportare la necesitate. Din

¹⁸ Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 223.

¹⁹ *Idem*, p. 231.

²⁰ *Idem*, p. 270.

²¹ *Idem*, p. 270.

momentul în care devine obiect al gândirii și este supusă operațiilor ei, întâmplarea dobândește structură și se manifestă ca o formă a necesității. Gândirea intervine „prin procedee abstracte” și „colaborează” la desfășurarea procesului prin care prezența întâmplării își completează structura concretă: „Prin urmare, structura concretă a prezenței întâmplării este întreruptă eliptic și trebuie completată prin colaborarea gândirii, prin procedee abstracte”²². **Numai prin procedee abstracte își exercită gândirea funcția sa esențială și specifică de a da semnificații concrete oricărui obiect al ei.** Completată continuu prin procedeele abstracte ale gândirii, structura concretă a prezenței dă consistență naturii concrete a întâmplării. Aceste „procedee abstracte” mai au și alt rol: rolul de a pune în funcțiune mecanismele de semnificare, mecanismele prin care gândirea dă sens obiectului ei. Rezultatul intervenției gândirii abstracte în operația de completare a structurii concrete îl constituie „un **abstract concret**, adică o abstragere, care să nu fie o generalizare, ci o reconstituire”²³ efectuată de acea facultate a conștiinței pe care Camil Petrescu o numește **prezența**. Deși își menține identitatea prin structura concretă a prezenței, „întâmplarea apare, în imanența fiecărei conștiințe, «modificată»”; această „modificare este operată de actele noetice ale fiecărei conștiințe intenționale, deoarece actele noetice sunt reale”²⁴. Supusă actelor noetice, care sunt reale, **întâmplarea se constituie** (în imanența conștiinței intenționale) **ca „o noemă concretă”(s.n.)**, corelată corespunzător cu acte noetice”²⁵. Această „noemă concretă” rămâne, totuși, un obiect ideal și ea constituie prezența: „o prezență apare constituită dintr-un număr considerabil de obiecte ideale”²⁶. Obiectele ideale din alcătuirea prezenței „sunt, de fapt, noeme concrete, semnificații

²² Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 276.

²³ *Idem*, p. 277.

²⁴ *Ibidem*, p. 277.

²⁵ *Idem*, p. 278.

²⁶ *Idem*, p. 279.

concrete, iar pe de altă parte, semnificații conceptuale, din cauza caracterului mixt al experienței externe”²⁷.

2. CUNOAȘTEREA ȘI LOGICA

2.1. Sensul cunoașterii și explicitarea

Să construim o expresie propozițională *lacunară*, procesând prima frază din pasajul „SENSUL CUNOAȘTERII ȘI EXPLICITAREA” (de la „TEORIA CUNOAȘTERII. LOGICA”, pagina 212, a sistemului filosofic „Doctrina substanței”, volumul II). Să procedăm în doi timpi: în primul timp să transcriem fraza respectivă, în integralitatea ei, iar în timpul al doilea să transcriem fraza lacunară care ne interesează. Iată fraza integrală: „Cunoașterea nu duce la o *explicare logică* (s.n.) a lumii, căci ea nu este decât indefinită vedere noosică absolută și intuiție substanțială”²⁸. Iată, acum, fraza lacunară: „Cunoașterea [...] este [...] indefinită vedere noosică absolută și intuiție substanțială”²⁹. Această frază lacunară este, de fapt, definiția nelacunară (completă) a cunoașterii. Perfectând această definiție, obținem: „Cunoașterea este unitatea dintre indefinita vedere noosică absolută și intuiția substanțială”³⁰. În cuvântul „indefinită”³¹ am înlocuit vocala „ă” cu vocala „a” și am obținut cuvântul *indefinita* (articulat cu articol hotărât), iar în cuvântul „intuiție”³² am înlocuit vocala finală „e” cu vocala „a” și am obținut cuvântul *intuiția* (care este acum un substantiv articulat cu articol hotărât). Mai exact: substantivul nearticulat „*indefinită*” a fost înlocuit (de noi) cu substantivul *indefinita* care este un substantiv articulat cu articolul hotărât *a*; substantivul nearticulat „intuiție”³³ a

²⁷ Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 279.

²⁸ Camil Petrescu, *Doctrina substanței* (II), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 212.

²⁹ *Ibidem*, p. 212.

³⁰ *Ibidem*, p. 212.

³¹ *Ibidem*, p. 212.

³² *Ibidem*, p. 212.

³³ *Ibidem*, p. 212.

fost înlocuit (de noi) cu substantivul *intuiția* care este un substantiv articulat cu articolul hotărât *a*. Aceste două substituiri efectuate de noi au condus la formularea *definiției cunoașterii*, așa cum arată ea mai sus. Vrem să evidențiem faptul că, prin definiție, „cunoașterea”³⁴ este *conexiunea necesară* dintre cele două entități arătate mai sus: (1) indefinita „vedere noosică absolută”³⁵; (2) intuiția „substanțială”³⁶. Singură, indefinita „vedere noosică absolută nu este cunoașterea”³⁷; singură, intuiția „substanțială”³⁸ nu este „cunoașterea”³⁹. Numai împreună, cele două entități definesc (și pot defini) „cunoașterea”⁴⁰. Mai exact: indefinita „vedere noosică absolută”⁴¹ este *conexată necesarmente* cu intuiția „substanțială”⁴², ca să rezulte „cunoașterea”⁴³. Schimbând unghiul de vedere, putem spune: intuiția „substanțială”⁴⁴ este *conexată necesarmente* LA indefinita „vedere noosică absolută”⁴⁵, ca să rezulte „cunoașterea”⁴⁶. Iată, prin urmare, perfecta definiție substanțialistă a cunoașterii: CUNOAȘTEREA este interacțiunea necesară și produsul finit al interacțiunii necesare dintre indefinita „vedere noosică și [...] intuiția substanțială”⁴⁷.

Considerăm că singură, indefinita „vedere noosică absolută”⁴⁸ este insuficientă pentru realizarea cunoașterii; singură, „intuiția substanțială”⁴⁹ este insuficientă pentru realizarea cunoașterii;

³⁴ Camil Petrescu, *Doctrina substanței* (II), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 212.

³⁵ *Ibidem*, p. 212.

³⁶ *Ibidem*, p. 212.

³⁷ *Ibidem*, p. 212.

³⁸ *Ibidem*, p. 212.

³⁹ *Ibidem*, p. 212.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 212.

⁴¹ *Ibidem*, p. 212.

⁴² *Ibidem*, p. 212.

⁴³ *Ibidem*, p. 212.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 212.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 212.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 212.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 212.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 212.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 212.

necesară și suficientă pentru realizarea cunoașterii este prezența simultană, și în interacțiune, a indefinitei vederi noosice absolute și a intuiției substanțiale. Ne dă de gândit cuvântul „indefinită”⁵⁰ și ne punem întrebarea despre posibilitatea înlocuirii lui cu cuvântul *indefinibilă*, ca să obținem termenul de indefinibilă „vedere noosică absolută”⁵¹. Conchidem că, în concepția lui Camil Petrescu, nu poate fi înlocuit cuvântul „indefinită”⁵² cu ipoteticul cuvânt *indefinibilă*, întrucât vederea „noosică absolută”⁵³ este „indefinită”⁵⁴ doar acum și nu oricând; în alte momente, „vederea noosică absolută”⁵⁵ este definită și nu „indefinită”⁵⁶. O „vedere noosică absolută”⁵⁷ poate fi conexată, pe rând, la unul dintre următoarele patru cuvinte: „indefinită”⁵⁸, indefinibilă, definită, definibilă. Numai că veritabilă „vederea noosică absolută”⁵⁹ este numai aceea conexată la cuvântul „indefinită”⁶⁰ și la cuvântul *definibilă*.

Putem vorbi, cu sens substanțialist, despre „indefinită (dar definibilă – n.n.) vedere noosică absolută”⁶¹, ca să nu inducem aici ideea de indeterminare sau/și ideea de imprecizie (referitoare la acea „vedere noosică absolută”⁶²). Aceasta este situația celor două condiții necesare și suficiente ale cunoașterii substanțiale: situația de prezență simultană și de interacțiune a lor întru realizarea cunoașterii. Însă, mai trebuie spus faptul că: „Totuși, (pornind – n.n.) din condiția categoriilor *individuației* (s.n.) care face ca realizarea să

⁵⁰ Camil Petrescu, *Doctrina substanței* (II), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 212.

⁵¹ *Ibidem*, p. 212.

⁵² *Ibidem*, p. 212.

⁵³ *Ibidem*, p. 212.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 212.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 212.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 212.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 212.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 212.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 212.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 212.

⁶¹ *Ibidem*, p. 212.

⁶² *Ibidem*, p. 212.

parcurea itinerariul de la om la *tot* (s.a.), rezultatul cunoașterii este, (din punct de vedere – n.n.) istoric, o explicitare, adică o clarificare structurală, prin clarificarea ierarhiilor structurii, deci, nu o clarificare logică prin amplificarea ca o îmbogățire a cunoașterii”⁶³. Această „explicitare”⁶⁴ prin care înțelegem rezultatul cunoașterii realizate de-a lungul istoriei este una care are un anumit sens: „Explicitarea își află sensul numai dacă ne gândim la subiectivitatea egologică, (sau – n.n.) numai la categoria individuației, și *acest sens este un SENS DE TRANZIȚIE între intuiția umană și [...] intuiția totală substanțială, care, în acest moment, este ceea ce numim o INTUIȚIE DIVINĂ* (s.n.), pentru care nu există categoria succesiune în timp, adică cea a discursivității”⁶⁵.

Delimitarea conceptuală pe care o operează Camil Petrescu între termenul de „explicitare”⁶⁶ și termenul de „explicare”⁶⁷ s-a dovedit utilă în eforturile noocratului de a ne convinge că: exercițiul analitico-sintetic asupra teoriilor despre substanță întâmpină dificultăți inimaginabile ca dimensiuni, dificultăți care (însă) pot fi surmontate metodic, gradual. Explicitarea este mai mult decât o inferență logică pură, în timp ce explicarea este o entitate logică pură bazată pe relația de determinare cauzală de la cauză la efect; în plus, explicarea are și caracterul necesității formale: nu există (și nici nu poate exista) relație cauzală care să funcționeze în lipsa necesității formale, conchide Camil Petrescu. Există o semnificație substanțială a termenului de explicitare, semnificație care constă în „anticiparea vederii noosice prin intuiția substanțială (s.n.)”⁶⁸. Substanța este supusă unei analize substanțiale care nu are înțelesul unei descompuneri a întregului în părțile lui componente, ci are sensul de explicitare a acelor ierarhii în care se înscriu invarianții grupurilor de transformări sau entitățile

⁶³ Camil Petrescu, *Doctrina substanței* (II), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 213.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 213.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 213.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 213.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 213.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 213.

caracterizate prin prezențe permanente. Faptul că orice explicitare are sensul substanțial de analiză substanțială este de natură să provoace interesul cognitiv al oricărui filosof autentic, întrucât: actul explicitării este opus nu numai în raport cu explicarea cauzală, ci și în raport cu determinarea absolută. Vederea noosică este prelungită și îmbogățită prin explicitare, întrucât orice act al explicitării creează "noi structuri și ierarhii de structuri"⁶⁹, în condițiile în care cunoașterea substanțială este posibilă și realizabilă numai prin structură (așa cum conchide, apodictic, noocratul Camil Petrescu). De maxim interes este faptul că explicitarea concepută de noocrat clarifică procesul cunoașterii și rezultatele concretizate în cunoștințe.

2.2. Sensul substanțialist al cuvântului „explicitare”

Necesitatea discriminării între „explicitare”⁷⁰ și „explicare”⁷¹ este mai mult decât evidentă în strădaniile lui Camil Petrescu de a ne convinge că, tematizarea substanței ridică dificultăți neînchipuit de mari, dar care merită să fie atacate, asaltate și surmontate: „Deci, *explicitarea și nu explicarea* (s.n.), căci explicarea este pur logică și vrea intimitate cauzală și necesitate formală, iar *explicitarea, în sens substanțial* (s.a.), este *anticiparea vederii noosice prin intuiție substanțială și, fiind vorba de substanță, modalitatea ei științifică este* (s.n.) *analiza* (s.a.) (în sens matematic prelungit) *substanțială* (s.a.), care nu e descompunerea unui întreg în «elemente», ci este explicitarea ierarhiilor permanențelor”⁷². E important să înțelegem că „[...] *explicitarea, în sens substanțial* (s.a.) [...] este *analiza substanțială*” (s.a.) și să explicităm explicitarea prin însăși explicitarea pe care ne-o expune Camil Petrescu: „*Explicitarea* (s.n.), fiind numai îmbogățirea și întinderea vederii noosice, este opusă, deopotrivă, explicării cauzale și

⁶⁹ Camil Petrescu, *Doctrina substanței* (II), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 213.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 213.

⁷¹ *Ibidem*, p. 213.

⁷² *Ibidem*, p. 213.

determinării absolute. Ea realizează numai neconținut noi structuri și ierarhii de structuri. Demersul ei este o *simplificare alternată cu o imediată amplificare, unificare și multiplicare, multiplicitate în unitate și, apoi, amplificarea unității în alte multiplicități* (s.n.). Deci, clarificare și complexitate alternative. Este în sine, totuși, un demers provizoriu, căci ierarhia presupune neapărat o simplificare, dar o anume simplificare”⁷³.

2.3. Eul și unitatea

Constatăm că „[...] empirismul englez a nimicit ideea de substanță [...]”⁷⁴ și a pus în pericol „unitatea eului”⁷⁵. Tocmai de aceea „Preocuparea de a *salva unitatea eului* (s.n.), după ce empirismul englez a nimicit ideea de substanță, apare constant în filosofie și (în – n.n.) psihologie, îndeosebi”⁷⁶. Printre cei care s-au baricadat în perimetrul defensiv al unității eului s-a aflat și Immanuel Kant. Astfel, „Ca să salveze (de la destrucție – n.n.) această unitate (a eului – n.n.), Kant găsește (o soluție: – n.n.) *soluția acelei unități transcendente a conștiinței de sine* (s.a.), singura care, după el, garantează unitatea de a percepție empirică”⁷⁷. Era necesar, deci, un garant care să ofere o garanție pentru „unitatea de a percepție empirică”⁷⁸, iar acest garant a fost găsit de Kant în unitatea transcendentală „a conștiinței de sine”⁷⁹. Camil Petrescu se pronunță împotriva soluției kantiene și iată de ce: „Firește că (soluția kantiană – n.n.) este iluzia unei soluții, ca toate soluțiile idealismului transcendental”⁸⁰. Vedem aici un atac

⁷³ Camil Petrescu, *Doctrina substanței* (II), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 213.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 213.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 213.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 213.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 213.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 213.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 213.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 213.

nimicitor al lui Camil Petrescu împotriva tuturor soluțiilor date de idealismul transcendent la toate problemele. Apoi, vedem o nuanțare a atitudinii filosofului substanțialist, când scrie că: E mai curând o abilitate de a păstra toate avantajele substanței și de a ocoli dificultățile ei, acest procedeu al lui Kant de a dubla toate funcțiile eului empiric cu o serie paralelă și relațională de «facultăți și concepte pure, transcendente», fără nici o realitate, adică fără nici o intuiție corespunzătoare”⁸¹. Kant este bine intenționat în încercarea de a soluționa viabil problema raporturilor dintre facultăți ale cunoașterii, „concepte pure, transcendente”⁸² și „funcțiile eului empiric”⁸³, numai că bunele lui intenții nu duc la soluții care să satisfacă exigențele substanțialismului fenomenologic al lui Camil Petrescu: „Dar, crede Kant, aceste concepte pure prezente în obiecte empirice, există, am zice noi, sub forma unei garanții, adică o *garanție transcendentă a empiricului* (s.n.). Deci, nici ficțiuni, nici postulate, căci o garanție nu este un postulat, nici o ficțiune, ci e o semnătură pe dosul creației însăși, care transformă o hârtie oarecare, printr-o formă bancară, în bani buni, empirici. Soluție abilă, dar iluzorie, căci semnătura de garanție este o formă, dar *forma însăși are în spatele ei o realitate autentică în stare să înlocuiască ea însăși lipsa empirică* (s.n.)”⁸⁴.

Kant a săvârșit o gravă eroare – crede Camil Petrescu –, eroare constând în faptul că el a procedat la „[...] așezarea însăși a unității de a percepție transcendentă în spontaneitatea intelectului [...]”⁸⁵. Adevărul este, însă, următorul: „[...] în realitate, această unitate („de a percepție transcendentă” – n.n.), atâta câtă este, e esență sau substanță, dată în intuițiile respective ale ciclului necesar, înregistrată,

⁸¹ Camil Petrescu, *Doctrina substanței* (II), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, pp. 214-215.

⁸² *Idem*, p. 214.

⁸³ *Ibidem*, p. 214.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 214.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 214.

sub categoria unității intelectului, de spontaneitatea lui”⁸⁶. Aici se impun susțineri cu foarte înalt grad de claritate și de precizie, susțineri pe care le și formulează Camil Petrescu și pe care le cităm mai jos: „Dar e vorba de unitatea sintezei empirice, mai mult sau mai puțin adecvată, care urmează tot destinul determinării ei empirice. Vrem să spunem că *nu există unitate sintetică de a percepție necesară, ci numai una istorică și contingentă* (s.n.). Sunt atâtea euri, câte momente de accent are individul în viața lui, căci unitatea o dă viața, adică durata eului biologic cu o nesfârșită complexitate de mijloace: conștiință, deci memorie, în primul rând, dar și tranziție lentă cu verigi de individualitate, acte personale, stare civilă, adică sufletul, de o parte, și individualitatea socială pe de altă parte”⁸⁷.

Permanența biologică a eului este, totuși, una relativă; dar, chiar și așa fiind, „Deasupra relativei permanențe biologice, ca pe o vatră permanentă, *flacăra eului pâlpâie totdeauna alta* (s.n.), în funcție de alimentul pe care-l primește, dar cu condiția ca trecerile de la un moment la altul să fie, dacă nu continue, cât mai puțin întrerupte”⁸⁸. Permanența face obiectul unor preocupări permanente din partea lui Camil Petrescu; ea este găsită în temperament. Astfel, temperamentul este durabil și durează; el declanșează și dezvoltă reacții organice integrate în unitate, în „unitatea de reacție organică”⁸⁹. Mai exact, „Ceea ce durează este temperamentul, adică unitatea de reacție organică”⁹⁰. Temperamentul își găsește identitatea în însăși „[...] unitatea de reacție organică”⁹¹ a omului înțeles ca individ uman, individualitate, persoană, personalitate, entitate bio-psiho-social-istorică. Întrucât caracterul este corelat cu temperamentul, Camil

⁸⁶ Camil Petrescu, *Doctrina substanței* (II), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 214.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 214.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 214.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 214.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 214.

⁹¹ *Ibidem*, p. 214.

Petrescu dezvoltă analiza substanțială a acestei corelații și încearcă să descopere acele condiții care fac posibil și realizabil un anumit tip de echilibru între componente fundamentale ale sistemului psihic uman și ale individualității: „Adevărata unitate «transcendentală», unitatea de sinteză, în care e dat obiectul, este voita creație, *actul de obiectivare* (s.a.), și se traduce prin prezența voinței, luând forma caracterului, în care conceptul de datorie e forma deductivă a unității sufletești”⁹². Nu temperamentul, deci, ci caracterul intră în conexiune necesară cu acea unitate spirituală dedusă din unitatea sufletului și numită „conceptul de datorie”⁹³. Există și o situație specială, creată de „o orientare puternică noosică, noocrată”⁹⁴, orientare care tinde spre optimul unui echilibru între subsistemele personalității: „Când există o orientare puternică noosică, noocrată, adică un echilibru orientat între temperament și caracter, tradus prin *unitatea dramatică a conștiinței* (s.n.) avem de-a face cu cea mai înaltă formă a individualității, cu *personalitatea* (s.a.)”⁹⁵.

2.4. Cunoștințe logice

Camil Petrescu dezvoltă o analiză substanțială și asupra studiului kantian „Critica facultății de judecare”, unde întâlnește și comparații aprofundate între cele două contrastante tipuri de cunoaștere: „cunoașterea discursivă și [...] cunoașterea intuitivă”⁹⁶. Kant remarcase deja că: (1) orice intuiție este oarbă, în lipsa conceptului; (2) orice concept este gol, în lipsa intuiției. Ideal este ca intuiția să însoțească, să acompanieze conceptul și conceptul să se lase însoțit de intuiție oricând. Cu privire la această constatare

⁹² Camil Petrescu, *Doctrina substanței* (II), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 214.

⁹³ *Ibidem*, p. 214.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 214.

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 214-215.

⁹⁶ *Idem*, p. 216.

kantiană, Camil Petrescu face o observație nu mai puțin pătrunzătoare decât cea făcută de Immanuel Kant. Iată ce constatare întregitoare face Camil Petrescu: „Dar, dacă (este adevărat că – n.n.) orice concept fără intuiție e gol, nu urmează (în mod necesar – n.n.) că toate cunoștințele sunt intuitive. Uite, chiar și această frază care cuprinde un rezumat și, deci, poate fi socotită ca o cunoștință discursivă, în realitate nu e o cunoaștere, ci numai *consecința* (s.n.) unui act de cunoaștere anterior. Acest act de cunoaștere anterior (s.n.) este cel care a ajutat la formularea cunoscutei afirmații că «intuițiile fără concept sunt oarbe, conceptele fără intuiție sunt goale»”⁹⁷. Aici apare, în evidență, cu deplină claritate o problemă: problema constând în faptul că: „Nu există cunoștințe discursive [...]”⁹⁸. Mai exact, când vorbim despre „cunoștințe discursive”⁹⁹ avem în vedere faptul că „[...] e vorba numai de o aplicare, într-un anume caz, a unei reguli de conduită scoasă (s.n.) dintr-o cunoaștere intuitivă anterioară (s.a.). Și mai exact, „cunoașterea discursivă”¹⁰⁰ este „cunoaștere intuitivă” (s.a.) aplicată. Rezultă că: o cunoaștere discursivă (B) este o cunoaștere intuitivă (A) aplicată folosind o regulă de conduită (s.a.) scoasă chiar din cunoașterea intuitivă (A). Este limpede că acea „cunoaștere intuitivă” (s.a.) (A) este anterioară cunoașterii discursive (B). Tot atât de limpede este și faptul că acea cunoaștere discursivă (B) este posterioară față de cunoașterea intuitivă (A). Altfel spus, cunoașterea intuitivă (A) precede cunoașterea discursivă (B), iar cunoașterea discursivă (B) succede cunoașterea intuitivă (A), cel puțin din punct de vedere cronologic. Din alt punct de vedere, însă, avem o situație analogică: A este înainte de B și B este după A. Dacă A este independentă de B, B mare este (însă) dependentă de A și decurge logic din A. Cum spuneam mai sus, „[...] o cunoștință discursivă [...]

⁹⁷ Camil Petrescu, *Doctrina substanței* (II), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 216.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 216.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 216.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 216.

e numai *consecința* (s.n.) unui act de cunoaștere anterior¹⁰¹, act pe care l-am numit „*cunoaștere intuitivă anterioară* (s.a.)”¹⁰². O consecință decurge însă dintr-o premisă, această premisă fiind (în cazul nostru) chiar cunoașterea intuitivă (A). Avem premisa (A) și avem consecința (B), ceea ce înseamnă – logic vorbind – că avem o implicație de forma (A) implică (B), adică $[(A) \Rightarrow (B)]$. În cuprinsul acestei implicații, (A) îndeplinește funcția de *antecedent*, iar (B) îndeplinește funcția de *consecvent*; dacă am pornit de la (A) și am ajuns (în mod necesar) la (B), aceasta mai înseamnă că (A) îndeplinește funcția de principiu: „«Cunoașterea logică» avea sens în metoda deductivă când din idei se puteau deduce adevăruri noi”¹⁰³. Dincolo, însă, de „metoda deductivă”¹⁰⁴ are loc o altă situație: situația constând în identificarea cunoștințelor intuitive cu principiile. În fața acestei noi situații, Camil Petrescu este constrâns să declare: „Dar din «principii» nu se deduc cunoștințe, ci cel mult implicații (s.n.), fiind vorba, propriu-zis, de «recunoștințe logice»”¹⁰⁵.

Aceste așa-zise „«recunoștințe logice»”¹⁰⁶ nu sunt, nicidecum, cunoștințe logice *noi*. Altfel spus, din „principii”¹⁰⁷ reprezentate prin cunoștințe logice se deduc implicații reprezentate prin „«recunoștințe logice»”¹⁰⁸; de la cunoștința logică se ajunge (prin deducție) la *recunoștința logică*. Această recunoștință logică nu este o nouă cunoștință, cunoștința discursivă fiind însăși această recunoștință logică.

¹⁰¹ Camil Petrescu, *Doctrina substanței* (II), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 216.

¹⁰² *Ibidem*, p. 216.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 216.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 216.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 216.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 216.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 216.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 216.

2.5. „Cunoștințele matematice”

Am discutat despre cunoștințele inductive, cunoștințele discursive, cunoștințele logice, „recunoștințe logice”¹⁰⁹, „principii”¹¹⁰, „implicații”¹¹¹, precum și despre raporturi reale sau/și posibile între acestea. Ar mai fi, totuși, ceva despre care ar fi util să discutăm: „Ar mai rămâne de discutat *cunoștințele matematice, adică acele* (s.n.) cunoștințe în care e vorba de *intuiții pure, categoriale* (s.n.). rezumând, putem spune: cunoștința matematică este intuiția categorială, adică intuiția pură.

La întrebarea despre definiția sau/și caracterizarea intuiției categoriale, pe care am văzut-o în cunoștința matematică, răspunsul lui Camil Petrescu este următorul: „Asemenea intuiție (intuiția pură sau intuiția categorială – n.n.) este desigur reală, puritatea ei, însă, are altă semnificație decât aceea care i s-a atribuit. Ele (intuițiile pure sau intuițiile categoriale – n.n.) sunt intuiții cu titlul lor de raționalitate, întrucât sunt prezente conștiinței. *Ele nu înseamnă un acord cu o realitate exterioară gândirii, cum sunt cunoștințele reale, ci un acord al gândirii cu ea însăși* (s.n.)”¹¹². Camil Petrescu nu ne specifică dacă aici este vorba despre gândirea intelectuală, despre gândirea rațională sau despre gândirea speculativă; el ne lasă pe noi să bănuim despre ce fel de gândire este vorba când ne înștiințează că intuițiile categoriale sau pure „[...] înseamnă [...] un acord al gândirii cu ea însăși”¹¹³. În condițiile în care nu sunt „[...] în acord cu o realitate exterioară gândirii [...]”¹¹⁴, atunci înseamnă că „*Ele (id est cunoștințele matematice încărcate cu intuiții categoriale sau pure – n.n.) sunt, mai curând, construcții* (s.n.) [...]”¹¹⁵. Fiind ceea ce sunt, adică fiind „construcții”¹¹⁶,

¹⁰⁹ Camil Petrescu, *Doctrina substanței* (II), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 216.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 216.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 216.

¹¹² *Idem*, p. 217.

¹¹³ *Ibidem*, p. 217.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 217.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 217.

„cunoștințele matematice”¹¹⁷ „[...] ar trebui (și este, de fapt, *necesar* – n.n.) să fie prezente conștiinței ca atare [...]”¹¹⁸. Materialele de construcție folosite în realizarea acestor „construcții”¹¹⁹ cu totul speciale sunt grupate în „unități și [...] esențe”¹²⁰. De aceea vorbim, cu sens, despre „[...] *construcții cu unități* (s.a.) și *construcții cu esențe* (s.a.)”¹²¹. În intuiția pură sunt înălțate construcții cu unități sau construcții cu esențe; pot fi înălțate și construcții mixte. O asemenea construcție mixtă poate fi o construcție cu unități [(e.g.), la etajul II] și o construcție cu esențe [(e.g.), la etajul III] ș.a.m.d.

Camil Petrescu dă, aici, un exemplu de relație a cunoștințelor geometrice cu intuiția pură: „Construcțiile geometrice sunt, în acest sens, *construcții în intuiția pură* (s.a.)”¹²². Apoi ridică o îndreptățită întrebare: „În ce sens poate fi o asemenea construcție (geometrică – n.n.) o cunoștință?” Răspunsul la această AUTOÎNTREBARE vine numaidecât: „În măsura în care (respectiva construcție geometrică – n.n.) e dată într-o judecată sintetică (s.n.), mai exact, în măsura în care cineva le află (pe „construcțiile geometrice, e.g. – n.n.) *construite gata* (s.a.) și *ia cunoștință de ele ca atare* (s.a.)”¹²³. Nu ne sunt prezentate cazuri speciale în care grupuri de oameni (sau chiar indivizi izolați) învață să cunoască înălțări de „construcții cu unități”; în schimb, ne este adus la cunoștință faptul că „E un caz special în care majoritatea oamenilor învață să cunoască (ceea ce înseamnă – n.n.) *construcțiile cu esențe* (s.n.) (obținute – n.n.) din munca altora”. Cunoștințele învățate în modul arătat mai sus sunt, de fapt, „[...] pseudo-cunoștințe [...] cunoștințe învățate orbește [...]”¹²⁴.

¹¹⁶ Camil Petrescu, *Doctrina substanței* (II), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 217.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 216.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 217.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 217.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 217.

¹²¹ *Ibidem*, p. 217.

¹²² *Ibidem*, p. 217.

¹²³ *Ibidem*, p. 217.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 217.

Straniu este, însă, cazul special în care „[...] se pot învăța orbește chiar cunoștințele reale”¹²⁵. Iată cum explicitează Camil Petrescu un asemenea caz special: „Desigur că atunci când omul «vede» un romb pentru întâia oară, e pentru el o cunoștință, dar nu mai e același lucru când e un poligon cu o mie de laturi. De ce? Fiindcă un «poligon cu o mie de laturi» nu i se dă intuitiv (s.n.), ci (i se dă – n.n.) numai regula de construcție (s.a.), pe când în primul caz i s-a dat rombul. Figurile nu sunt, deci, cunoștințe. În schimb, sunt cunoștințe (s.n.) regulile de construcție (s.a.), căci activitatea minții, în asemenea împrejurare, este un dat concret (s.a.)”. Camil Petrescu mai adaugă, aici, un exemplu: „La fel există actul concret al memorării care face ca fiecare număr să nu constituie o cunoștință (s.n.), un spor al cunoașterii (s.a.), adică văzut, firește, din afară, căci în interior este interminabil. Un om care stă și numără toată viața nu-și sporește cu nimic cunoștințele. A cunoaște însă operațiile matematice înseamnă a (s.n.) spori cunoașterea (s.a.)”¹²⁶.

2.6. Fundamentul biologic al conștiinței individuale

Conștiința individului uman are un fundament biologic, fundament pe care l-a surprins Camil Petrescu și care face obiectul inclusiv al exegezei lui Anton I. Adămuț: „Conștiința [...] individuală e una de tip biologic (s.n.) [...]”¹²⁷. Fundamentul biologic al conștiinței individului uman este identificat aici, în acest context de idei, cu un tip de conștiință: cu acel „tip biologic”¹²⁸ din tipologia conștiințelor. O astfel de conștiință întemeiată biologic – *id est* „Conștiința simplă, individuală [...]”¹²⁹ – intră în conexiune indirectă, mediată, mijlocită, cu așa-numita vedere noosică; *noos-ul este mediatorul* dintre un

¹²⁵ Camil Petrescu, *Doctrina substanței* (II), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 217.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 217.

¹²⁷ Anton Adămuț, *Filosofia substanței*, Institutul European, 1997, p. 169.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 169.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 169.

asemenea tip de conștiință și ceea ce poartă numele de „vedere noosică interioară”¹³⁰. Acel misterios „noos”¹³¹ – remarcă Anton I. Adămuț – este mai mult decât mediatorul legăturii inevitabile (necesare) dintre conștiința individuală și așa-numita „vedere noosică”¹³²; el este *puntea de legătură* care conexează „Conștiința simplă, individuală [...] cu vederea noosică [...]”¹³³. Din momentul în care este „unită cu vederea noosică chiar prin noos”¹³⁴, conștiința individului uman suferă o transformare radicală, profundă: transformarea în „vedere noosică interioară”¹³⁵. Nu prin altceva, ci „chiar prin noos”¹³⁶ are loc – în viziunea lui Camil Petrescu – miraculoasa metamorfozare a conștiinței individuale în „vedere noosică interioară”¹³⁷. Prin *participarea noosului* apare, deci, acea „vedere noosică interioară”¹³⁸, vedere care *transcende* entitățile pe care le și unește: „Conștiința simplă, individuală (și – n.n.) [...] vederea noosică [...]”¹³⁹.

Din cele explicitate mai sus, conchidem că: acea „vedere noosică interioară”¹⁴⁰ este însuși *concretul substanțial al spiritului uman*, așa cum îl înțelege fenomenologul substanțialist Camil Petrescu și așa cum îl evaluează filosoful Anton I. Adămuț în a sa operă *Filosofia substanței*.

Substanțialismul fenomenologic de tip camilpetrescian *postulează* *fundamentul biologic al conștiinței individuale* și dezvoltă o critică argumentată la adresa criticismului kantian care postulează fundamentul transcendențial al aceleiași conștiințe individuale umane: „Împotriva

¹³⁰ Anton Adămuț, *Filosofia substanței*, Institutul European, 1997, p. 169.

¹³¹ *Ibidem*, p. 169.

¹³² *Ibidem*, p. 169.

¹³³ *Ibidem*, p. 169.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 169.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 169.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 169.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 169.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 169.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 169.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 169.

acestei unități transcendente (a conștiinței tematizate de Kant – n.n.) nu e nevoie, spune Camil Petrescu, «decât de unitatea biologică a eului, dată în conștiința reală [...]» (Petrescu, Camil, *Doctrina substanței*, vol. 1, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 189, *apud* Adămuț, Anton I., *Filosofia substanței*, Institutul European, 1997, p. 169)¹⁴¹.

Filosofia kantiană suferă de un neajuns istoric: necunoașterea sensului substanțialismului, necunoaștere care l-a constrâns pe Immanuel Kant „[...] să improvizeze o conștiință transcendentă, care să dea unitate conștiinței empirice și, mai ales, să dea unitate sintezei percepțiilor”¹⁴². Acea improvizată „conștiință transcendentă”¹⁴³ kantiană trebuie să fie substituită cu acea substanțială „vedere noosică interioară”¹⁴⁴ pe care o surprinde Anton I. Adămuț în pledoaria substanțialistă a lui Camil Petrescu. Exegeți ai substanțialismului fenomenologic surprind kantianul caracter *fundamental* al unității conștiinței individuale, care este dat de o unitate transcendentă și nu de o unitate biologică: „Funcția de realizare a unității (conștiinței individului uman – n.n.) e fundamentală în criticismul kantian, unde (Imm. Kant – n.n.) are în vedere transcendentalul, nu biologicul”¹⁴⁵.

2.6.1. Problema cunoașterii

Posibilitatea cunoașterii și procesualitatea ei sunt marcate, ambele, de unul și același postulat: „Postulatul actului, din care decurge și (postulatul – n.n.) [...] metodei [...]”¹⁴⁶. Altfel spus: acel postulat al actului este prim și primordial în raport cu acel postulat al

¹⁴¹ Anton Adămuț, *Filosofia substanței*, Institutul European, 1997, p. 169.

¹⁴² Camil Petrescu, *Doctrina substanței* (II), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 189.

¹⁴³ Anton Adămuț, *Filosofia substanței*, Institutul European, 1997, p. 169.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 169.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 169.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 169.

metodei, acesta din urmă fiind secund și derivat în raport cu primul postulat. Totodată, „Postulatul actului [...] este unul esențial antinomic [...]”¹⁴⁷. Tocmai pentru aceste motive, „Acestui postulat (al actului – n.n.) trebuie să-i urmeze refacerea integrală a științei moderne”¹⁴⁸. Exercițiul postulatului actului atrage, după sine, o consecință inevitabilă, necesară: reconstituirea întregii științe moderne, reconstituire fără de care este imposibilă însăși punerea în aplicare a postulatului actului. De ce? Pentru că „Postulatul este o evidență absolută [...]”¹⁴⁹; mai mult decât atât, postulatul nu este o entitate individuală și contingentă, ci „este (un – n.n.) dat universal și necesar”¹⁵⁰, asemenea kantieniei cunoștințe a apriori. Totodată, postulatul actului – ca orice postulat – este înzestrat cu o virtute constând în faptul că „[...] postulatului un contrar nu i se poate gândi”¹⁵¹. *Id est*, corelativa contradictorie a postulatului este neconceptibilă și inexistentă în realitatea obiectivă sau/și subiectivă. Există o multitudine de formule pentru entitățile din compunerea actului, formule care sunt relative; dar, există și o formulă absolută, observă autorul studiului *Filosofia substanței*: „Formula lui absolută este: nici un act nu poate fi act imediat pentru el însuși”¹⁵². Același postulat al actului „[...] este dublu structurat: fizic și extern mai întâi (mâna nu se poate cuprinde pe ea însăși), intern apoi («cunoașterea nu se poate cunoaște nemijlocit pe sine însăși»)”¹⁵³.

2.6.2. Actul cunoașterii și esența

Concretul este structurat; el are o *structură bipolară*. La această concluzie ne conduce orice experiență apogetică, întrucât „Orice

¹⁴⁷ Anton Adămuț, *Filosofia substanței*, Institutul European, 1997, p. 169.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 169.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 169.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 169.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 169.

¹⁵² *Ibidem*, p. 169.

¹⁵³ Anton Adămuț, *Filosofia substanței*, Institutul European, 1997, p. 170, *apud* Camil Petrescu, *Doctrina substanței* (II), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 200.

existență de tip apogetic implică funcționarea a *doi poli în structura concretului* (s.n.) [...]”¹⁵⁴. Dar, acest tip de experiență – *id est* experiența apogetică – mai este înzestrată și cu alte virtuți. Astfel, „Experiența (apogetică – n.n.) [...] deosebește ca existând substanțial două axe. Prima este axa pol cunoscător – realitate necesară; a doua este axa subiect – obiect”¹⁵⁵. Caracter absolut are numai una din cele două axe: „[...] prima axă este dată în mod absolut, pe când a doua este variabilă”¹⁵⁶. Oricum, „*cele două axe sunt axe polare, [...] a doua axă polară (fiind – n.n.) [...] axa subiect – obiect*”¹⁵⁷. Mai observăm aici că acel „pol cunoscător”¹⁵⁸ este însuși noosul și că „Noosul este transcendent [...]”¹⁵⁹. Totodată, „noosul” îndeplinește un rol pasiv față de cunoaștere și tocmai de aceea „Noosul trebuie activat de subiect [...]”¹⁶⁰. Activarea noosului de către subiect semnifică însăși subiectivarea noosului. Util este ca această subiectivare (sau dialectizare) a noosului să nu fie săvârșită „[...] prin eul dialectic falsificator”¹⁶¹. Dar, nu numai noosul este pasiv în raport cu cunoașterea, ci însăși „Realitatea necesară e caracterizată la rândul ei de o pasivitate [...]”¹⁶². Cert este, pentru Camil Petrescu, faptul că „Realitatea este dată ca *pasivă* (s.n.) în cunoaștere în mod absolut [...]”¹⁶³. Un exemplu de realitate necesară, pasivă și indiferentă față de cunoaștere, este însuși continentul american: „America a așteptat atât de mult timp ca să fie descoperită și îi era, ca *realitate necesară* (s.n.), indiferent dacă mai aștepta încă pe

¹⁵⁴ Anton Adămuț, *Filosofia substanței*, Institutul European, 1997, p. 170, *apud* Camil Petrescu, *Doctrina substanței* (II), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 170.

¹⁵⁵ Anton Adămuț, *Filosofia substanței*, Institutul European, 1997, p. 170.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 170.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 170.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 170.

¹⁵⁹ *Idem*, p. 171.

¹⁶⁰ *Idem*, p. 172.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 172.

¹⁶² *Ibidem*, p. 172.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 172.

atâta”¹⁶⁴. Subiectul (din axa „subiect – obiect”) este activ „În raport cu obiectul prezent (lângă el – n.n.) [...]”¹⁶⁵. Acest subiect activ folosește categoriile pentru a-și „traduce (obiectul – n.n.) în scheme substanțiale”¹⁶⁶.

2.6.3. Structura realității

Subiectul nu își contemplă, ci își traduce obiectul – într-un sistem de scheme substanțiale.

Realitatea este structurată; ea are structură, atât doar că „«structura realității este substanțială»”¹⁶⁷. Lumea este alcătuită din mai multe părți componente, o asemenea parte componentă fiind „realitatea necesară și individuația ei – obiectul”¹⁶⁸. Obiectul, din cuplul subiect – obiect, este deci individuația realității necesare; el este o parte pasivă, însă „Această parte pasivă (nu rămâne pasivă, ci – n.n.) e activată de subiect [...]”¹⁶⁹. Rezultă, de aici, raportul de concordanță (de tipul raportului de identitate) dintre individuația realității necesare și obiectul din cuplul categorial subiect – obiect.

2.6.4. Esența și corelatele ei

Perigeticul se manifestă printr-o formă specifică, formă care este reprezentată ea însăși printr-o *esență specifică*: *id est* „esența care nu se degradează”¹⁷⁰. O astfel de esență nu se degradează, pentru un motiv cât se poate de simplu: „[...] pentru (motivul – n.n.) că ea reprezintă «punctul de inserție (s.n.) al subiectului în realitatea necesară [...]»”¹⁷¹.

¹⁶⁴ Anton Adămuț, *Filosofia substanței*, Institutul European, 1997, p. 172.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 172.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 172.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 172.

¹⁶⁸ *Idem*, p. 173.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 173.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 173.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 173, *apud* Petrescu, Camil, *Doctrina substanței* (II), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 217.

Rezultă că esența de un anumit tip – *id est* „esența care nu se degradează”¹⁷² – are cel puțin două corelate: (1) „forma perigeticului”¹⁷³ și (2) entitatea care „reprezintă «punctul de inserție al subiectului în realitatea necesară [...]»”¹⁷⁴.

2.6.5. Puterea noosului

Noosul este puternic, dar el nu are o putere nelimitată sau absolută; dimpotrivă, „Noosul, deși transcendent, nu este și atotputernic, și limita lui e dată de necesitate prin impunerea categoriilor”¹⁷⁵. Necesitatea pune stavilă aspirației noosului la atotputernicie; mai exact, *realitatea necesară* funcționează ca o barieră însurmontabilă în calea asaltului continuu al noosului. Cu toată această rezistență pe care o întâmpină din partea necesității, „[...] noosul se eliberează și [...] eliberează în decursul istoriei [...] totalitatea concretă”¹⁷⁶. Autoeliberatul noos își asumă și rolul de eliberator al întregii realități concrete, însă nu instantaneu, ci de-a lungul istoriei universale a omenirii. Însăși autoeliberarea noosului este graduală: mai întâi, „Necesitatea impune noosului obligația de a se elibera *substanțial* (s.n.) în individuație [...]”¹⁷⁷ și noosul își îndeplinește această obligație; apoi, noosul săvârșește „Actul de a cunoaște concretul (reductibil și redus la – n.n.) [...] relația care se stabilește între noos și necesitate”¹⁷⁸.

2.6.6. Noosul și realitatea

Realitatea apare ca o entitate *creată* de noosul autoeliberat și eliberat: „Realitatea, în consecință, în *mod aparent* (s.n.) este o creație

¹⁷² Anton Adămuț, *Filosofia substanței*, Institutul European, 1997, p. 173.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 173.

¹⁷⁴ Camil, Petrescu, *Doctrina substanței* (II), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 217., *apud* Anton Adămuț, *Filosofia substanței*, Institutul European, 1997, p. 173.

¹⁷⁵ Anton Adămuț, *Filosofia substanței*, Institutul European, 1997, p. 173.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 173.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 173.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 173.

prin eliberare a noosului [...]”¹⁷⁹. De unde provine această aparență? Răspuns: „[...] aparența vine din transcendența polului cunoscător”¹⁸⁰. Aparența că realitatea este creată de noos este suprimată de evidența faptului: „În fapt realitatea nu urmează, ca să-și devină existență, legea noosului ci legea necesității care impune legea ei noosului”¹⁸¹. *Id est*, realitatea nu se supune legii noosului, ci se supune legii necesității, tot așa cum însuși noosul se supune legii necesității.

2.6.7. „Ideen” ca obiect al studiului „Filosofia substanței”

Dacă studiem „Ideen”, găsim „și locul de unde preia Camil Petrescu faimosul postulat al actului”¹⁸², acest loc fiind „capitolul III («Regiunea conștiinței pure») din secțiunea II”¹⁸³. În acel loc din „Ideen”, Edmund Husserl susține că intenționalul spirit uman este orientat „înspre reducere și constituire”¹⁸⁴. Tot în acel loc, „Termenii puși în ecuație de Husserl sunt: teza naturală a lumii, reducerea tezei și constituirea”¹⁸⁵. Totodată, suntem întâmpinați de un sever avertisment husserlian, avertisment pe care îl putem rezuma în următoarea formulă: „Este o iluzie [...] să credem că putem defini atitudinea naturală din chiar interiorul acestei atitudini pentru a o putea depăși apoi”¹⁸⁶.

Săvârșind – și desăvârșind – un exercițiu analitic riguros științific asupra reducerii fenomenologice și asupra constituirii husserliene, ajungem la concluzia că: „Reducția revelează teza lumii, iar constituirea pozitivează reducția”¹⁸⁷; *id est*, reducția este pozitivată de constituire și teza lumii este revelată de reducția astfel pozitivată.

¹⁷⁹ Anton Adămuț, *Filosofia substanței*, Institutul European, 1997, p. 173.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 173.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 173.

¹⁸² *Idem*, p. 182.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 182.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 182.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 182.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 182.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 182.

Sus arătatul capitol (din „Ideen”) este remarcabil și din alt punct de vedere: „[...] în acest capitol *apare, pentru prima dată, în fenomenologie* (s.n.), afirmația lui Husserl că percepția (cum, la fel, susține substanțialismul) *prescrie sensul lucrurilor* (s.n.)”¹⁸⁸. Sus-menționata afirmație husserliană despre percepție și aptitudinea ei de a „prescrie sensul lucrurilor”¹⁸⁹ este reiterată și argumentată „mai ales în paragraful 55 («nici o realitate nu există fără o *donare de sens* (s.a.)»)”¹⁹⁰. Fiecare lucru care a dobândit un sens prescris de o percepție devine o unitate reală, *id est* o unitate de sens, așa încât „*toate unitățile reale sunt unități de sens* (s.a.)”¹⁹¹. Adevărul (fenomenologic, dar și substanțialist) este că: fiecare unitate de sens presupune o percepție și, implicit, „o *conștiință donatoare de sens* (s.a.) (sinngabendes)”¹⁹²; întrucât, nu există (și nu poate exista) percepție donatoare de sens în afara unei conștiințe donatoare de sens.

2.6.8. Între eul biologic și eul pur

Demersul fenomenologic husserlian a străbătut un *drum fără întoarcere*: a plecat de la conștiința biologică a individului uman concret, s-a înălțat (prin reducere) la conștiința pură și s-a cantonat în aceasta, stârnind o necruțătoare critică din partea lui Camil Petrescu: „[...] Camil Petrescu reproșează lui Husserl nu numai de ce nu se reîntoarce de unde a plecat, ci chiar de ce a plecat de acolo (de la conștiința biologică – n.n.)!”¹⁹³. Contrar aparențelor înșelătoare, „Conștiința biologică (supraestimată de Camil Petrescu – n.n.) nu legitimează constituirea (postulată de Edmund Husserl – n.n.) și nu legitimează nici reproșul (camilpetrescian – n.n.) făcut

¹⁸⁸ Anton Adămuț, *Filosofia substanței*, Institutul European, 1997, p. 182.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 182.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 182.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 182.

¹⁹² *Ibidem*, p. 182.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 183.

fenomenologiei”¹⁹⁴. Vedem, mai sus, ce anume *nu face* („nu legitimează”¹⁹⁵), surprinzătoarea conștiință biologică. Să vedem, în schimb, mai jos, ce anume face conștiința biologică. Astfel, aflăm că „eul biologic”¹⁹⁶ (*id est*, conștiința biologică”¹⁹⁷) face o delimitare conceptuală a intuiției, face o definire a acesteia și vede în ea „echivalentul instinctului animalic”¹⁹⁸. Pe de altă parte, „Eul biologic nu poate vedea transcendental [...]”¹⁹⁹ și nici nu vede transcendental. Fenomenologia husserliană semnalase această neputință a eului biologic și instituisese – în replică la ea – „o discrepanță între eu și lume”²⁰⁰, iar această „discrepanță” este un bine venit „[...] pliu prin care fișnește eul transcendental”²⁰¹.

Cele explicitate mai sus ne trimit gândul la o triplă cheie husserliană: „Avem la Husserl eul transcendental (cheia constituirii), constituirea (cheia reducției) și reducția (cheia lumii)”²⁰². Fiecare cheie din sistemul celor trei chei inventate de Husserl deschide, pe rând, câte una din următoarele porți ferecate: (1) poarta lumii, (2) poarta reducției și (3) poarta constituirii.

Ordinea deschiderilor este – credem – cea numerotată de noi, de la (1) la (3), și nu cea prezentată în fragmentul pe care l-am citat (mai sus) din *Filosofia substanței* a lui Anton I. Adămuț. În schimb, achiesăm la concluzia pe care o desprinde filosoful Anton I. Adămuț din analiza comparativă a funcțiilor contrare pe care le îndeplinesc reducțiile în fenomenologia husserliană și, respectiv, în substanțialismul camilpetrescian de sorginte fenomenologică: „Reducția (husserliană – n.n.) este un act liber care eliberează de iluzia lumească.

¹⁹⁴ Anton Adămuț, *Filosofia substanței*, Institutul European, 1997, p. 183.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 183.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 183.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 183.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 183.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 183.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 183.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 183.

²⁰² *Ibidem*, p. 183.

Reducția (la Edmund Husserl – n.n.), prin gestul ei liber, ne creează senzația că pierdem lumea pe care, în realitate, o câștigăm. La Camil Petrescu lucrurile stau exact pe dos: câștig iluzia realității pentru a [...] pierde, cu necesitate, realitatea [...]”²⁰³.

2.6.9. Adâncimea fenomenologică substanțială a obiectizării

Exegețul Anton I. Adămuț reiterează și adâncește analiza obiectizării, plecând de la concluzia că: „Obiectizarea (la Camil Petrescu – n.n.) este deci «problema funcțională» la Husserl, (adică este – n.n.) constituirea”²⁰⁴. Constatăm că: (1) obiectizarea din contextul substanțialismului lui Camil Petrescu este reflexul fenomenologic sau *reproducția fenomenologică (în mediul amniotic substanțialist)* a constituirii husserliene; (2) există izomorfisme structurale sau/și morfo-funcționale între obiectizarea concepută de Camil Petrescu și constituirea concepută de Edmund Husserl.

Constituirea îndeplinește multiple și importante funcții, chiar mai importante decât funcțiile pe care le îndeplinește obiectizarea: „În fenomenologie constituirea împlinește pozitiv ascetismul reducăției și formează «obiecivitățile de conștiință» sau sintezele unificatoare ale diversului”²⁰⁵. Dar, în pofida acestor benefice funcții ale constituirii, „Camil Petrescu ține să se desolidarizeze de constituire, fără însă a argumenta (această desolidarizare – n.n.) [...]”²⁰⁶. Remarcăm, totodată, un fenomen greu de explicat din perspectiva substanțialismului: constituirea poate lipsi pe axa cunoașterii, „[...] dar pe axa cunoașterii obiectivarea nu poate lipsi”²⁰⁷. Și nici nu lipsește – *conchidem* noi. Nu numai că nu lipsește, dar „[...] ea (obiectizarea – n.n.) este realizată în manieră strict fenomenologică, dincolo de «răsturnarea fundamentală

²⁰³ Anton Adămuț, *Filosofia substanței*, Institutul European, 1997, p. 184.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 184.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 184.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 184.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 184.

a fenomenologiei pure»²⁰⁸. Încă un fapt mai este de remarcat: faptul „[...] că «răsturnarea» camilpetresciană poate fi la rândul ei răsturnată prin distincția husserliană dintre «trăitul însuși» și «eul pur»²⁰⁹.

Până aici am schițat o definiție a obiectizării, dar obiectizarea necesită o definire mai riguroasă. Ajungem, astfel, la înțelegerea obiectizării ca apropiere progresivă a subiectului cunoscător de obiectul cunoașterii; iar, această apropiere este realizată nu prin orice tip de gândire ci numai prin ceea ce poartă numele de gândire concretă: „Apropierea (subiectului – n.n.) de obiect (este – n.n.) [...] obiectizarea [...]”²¹⁰. În nici un caz, această apropiere nu se poate realiza „printr-o gândire neadecvată”²¹¹. Dimpotrivă, respectiva apropiere – *id est* obiectizarea – se poate realiza numai printr-o gândire adecvată, iar gândirea adecvată este numai gândirea concretă, *id est* gândirea care „[...] întregeste obiectul real”²¹².

Pentru o mai bună înțelegere a explicitării formulate mai sus, cităm, mai jos, cvasitotalitatea frazei analizate mai sus: „Apropierea de obiect (obiectizarea) se realizează nu printr-o gândire neadecvată [...] ci prin gândirea concretă [...] (care – n.n.) întregeste obiectul real”²¹³. Dezvoltând cunoașterea substanțială a obiectizării, „remarcăm că obiectizarea [...] o putem numi o anume «intrare» a subiectului în lucru (sau, mai exact, în obiect – n.n.)”²¹⁴. Pe scurt: obiectizarea este intrarea specială a subiectului în obiect. Obiectizarea este atât de importantă în aparatul conceptual al substanțialismului fenomenologic de sorginte camilpetresciană, încât, de pildă, noi nu putem înțelege semnificația obiectivării fără să ne raportăm la semnificația

²⁰⁸ Anton Adămuț, *Filosofia substanței*, Institutul European, 1997, p. 184.

²⁰⁹ *Idem*, pp. 184-185.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 185.

²¹¹ *Ibidem*, p. 185.

²¹² *Ibidem*, p. 185.

²¹³ *Ibidem*, p. 185.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 185.

obiectizării: „[...] obiectizarea [...] este esențială celei de a patra categorii – obiectivarea”²¹⁵. Obiectizarea este posibilă și realizabilă, dar ea poate fi realizată numai cu anumite instrumente: „instrumentele obiectizării”²¹⁶. Nu sunt multe instrumente cu ajutorul cărora se realizează obiectizarea, numărul lor fiind reductibil la cifra patru: „Cât privește instrumentele obiectizării, acestea sunt: *memoria* (s.a.) (pe linie devolutivă), *creierul* (s.a.) (dublat de centre de imagini organice [...]), *gândirea* (s.a.) (prin memorie) și *conștiința* (s.a.) (care este cunoașterea noosică a memoriei)”²¹⁷.

2.6.10. *Semnificația noosică și corelatele ei*

La finalul inferențelor logice succedate mai sus se configurează o ipoteză nouă: expresia metamorfozată în tendință de obiectivare „Este [...] o tendință de semnificare [...] noosică [...]”²¹⁸. Semnificarea „noosică” este „mult mai rafinată”²¹⁹ decât orice tip de semnificare și (oricum) ea se diferențiază „[...] de semnificarea din subiectivitate, care nu era expresie ci expresiune (gest, exclamație)”²²⁰. Semnificația (orice semnificație) tinde să se transforme într-o *semnificație concretă*. Dar, în drumul ei spre „semnificația concretă”²²¹, semnificația este supusă la o constrângere: „Semnificația trebuie să treacă prin semnificația de expresiune, prin cea convențională, pentru a ajunge la semnificația concretă”²²².

Se configurează aici, din perspectiva substanțialismului, o *tipologie triadică a semnificației* care cuprinde „semnificația concretă”, „semnificația de expresiune” și „semnificația convențională”,

²¹⁵ Anton Adămuț, *Filosofia substanței*, Institutul European, 1997, p. 185.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 185.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 185.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 185.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 185.

²²⁰ *Idem*, pp. 185-186.

²²¹ *Idem*, p. 186.

²²² *Ibidem*, p. 186.

ultimele două tipuri de semnificație stabilind între ele un raport de identitate. „Semnificația convențională” nu „este dată noosic”, ci „este doar orientată noosic” și tocmai de aceea, ea „[...] reprezintă un asemenea transfer (noosic – n.n.)”²²³. Cu alte cuvinte, „semnificația convențională” este doar un *transfer noosic de semnificație*, tocmai pentru motivul că nefiind dată noosic, ea „este doar orientată noosic”²²⁴. „Semnificația convențională” nu este o semnificație propriu-zisă, ci este doar o *trecere*, o *tranziție* a semnificației la „semnificația concretă”; mai exact, ea este o *punte de legătură* între semnificația reală (obiectivă sau subiectivă) și „semnificația concretă”.

Pe scurt: „semnificația convențională” este „transfer noosic”, în timp ce „semnificația concretă” nu este un astfel de transfer, *id est* „nu este transfer noosic”²²⁵.

2.6.11. Cuvântul

Dezvoltând analiza semnificației convenționale și a relațiilor în care este ea implicată, constatăm faptul că „Forma convențională clasică (a semnificației – n.n.) este *cuvântul* (s.a.)”²²⁶. Cuvântul este înzestrat cu o aptitudine remarcabilă: aptitudinea de a avea sens, așa cum rezultă și din expresia propozițională „Cuvântul are un sens, o identitate de sens [...]”²²⁷.

Cuvântul este instrumentul de lucru al obiectivării: „Expresia este esența obiectivării iar cuvântul, instrumentul ei”²²⁸. Reiterăm că esența obiectivării este cuvântul și precizăm că, de fapt, cuvântul este esența cea mai profundă a obiectivării interpretate substanțialist fenomenologic. Adâncind analiza raportului obiectivării cu expresia,

²²³ Anton Adămuț, *Filosofia substanței*, Institutul European, 1997, p. 186.

²²⁴ *Ibidem*, p. 186.

²²⁵ *Ibidem*, p. 186.

²²⁶ *Ibidem*, p. 186.

²²⁷ *Ibidem*, p. 186.

²²⁸ *Ibidem*, p. 186.

constatăm că „Obiectivarea este ieșirea sin subiectivitate prin expresie [...]. este *depășirea subiectivității în substanță* (s.n.), sau dorința împlinită a eului”²²⁹. Să reținem și înțelegerea obiectivării ca împlinire a dorinței eului. Obiectivarea (orice obiectivare) este numai „dorința împlinită a eului”²³⁰, așa cum am arătat și în extinsul citat dat mai sus.

2.6.12. Obiectivarea și evidența

Există o relație nemijlocită între obiectivare și evidență. Mai exact, obiectivarea intră într-o conexiune necesară cu un anumit tip de evidență (cea fenomenologică): „În obiectivare realizăm, propriu-zis, *evidența fenomenologică* (s.n.), sau prezența substanțială care unifică interiorul cu exteriorul [...]”²³¹. Privită din punctul de vedere al substanțialismului fenomenologic, „evidența fenomenologică”²³² apare ca prezență substanțială și unificatoare a experienței interne (*id est* a conștiinței individuale) cu experiența externă. Tocmai de aceea, adeptul substanțialismului fenomenologic de sorginte camilpetresciană poate opta – fără probleme – pentru una din următoarele două alternative echivalente: „evidența fenomenologică, sau prezența substanțială”²³³.

Analizând substanțial un paragraf fenomenologic husserlian și sintetizându-l apoi, autorul studiului *Filosofia substanței* explicitează: „[...] în paragraful 107 din „Logică formală și logică transcendențială”, Husserl, după ce analizează evidența experienței sensibile (sau evidența externă), cea internă, datul *hyletic* (s.a.) și evidența datului temporal immanent, vorbind de evidență ca formă structurală apriorică a conștiinței susține, nu întâia oară, că teoria tradițională a cunoașterii și psihologia tradițională consideră *evidența ca un datum*

²²⁹ Anton Adămuț, *Filosofia substanței*, Institutul European, 1997, p. 186.

²³⁰ *Ibidem*, p. 186.

²³¹ *Idem*, p. 187.

²³² *Ibidem*, p. 187.

²³³ *Ibidem*, p. 187.

special singular (s.a.) care intră în contextura unei interiorități psihice după o legitate empirică oarecare, inductivă sau cauzală. Dimpotrivă, *viața unei conștiințe* (s.a.), grație sferei temporale imanente, nu poate exista fără evidență și fără flux al experienței externe”²³⁴.

Parafrizarea substanțială a sus menționatului paragraf husserlian se constituie și ca o fecundă sursă de configurare a husserlienei tipologii a evidenței, tipologie care conexează nu mai puțin de cinci tipuri de evidență. Așa se prezintă obiectivarea și evidența la Edmund Husserl – conchide Anton I. Adămuț –, însă, la Camil Petrescu, „Rămâne esențial faptul că ortologia gândirii concrete urmărește modalitățile de obiectivare ale concretului prin structura comparativă (înțeleasă – n.n.) ca mijloc de obiectivare”²³⁵.

2.6.13. Substanța noosică

Substanța noosică este un fel de substrat pasiv al tuturor formațiunilor în care se diferențiază noosul prin individuație. Individuația își exercită acțiunea dezintegratoare asupra noosului pe care îl diferențiază în formațiuni relativ autonome. Substratul pasiv al tuturor acestor formațiuni noosice relativ autonome este un fel de substanță: substanța noosică, așa cum am mai văzut încă din prima frază a prezentului paragraf (a paragrafului „Substanța noosică”). Observăm că există o ușoară analogie între substanța noosică de concepție camilpetresciană și materia de concepție aristotelică, *id est* materia prin care Aristotel înțelegea substratul pasiv al tuturor lucrurilor. Noosul este o entitate obiectivă și impersonală: dar, el „se diferențiază prin individuație, subiectivizându-se”²³⁶. Din entitatea obiectivă unică și impersonală, noosul devine, prin individuație, o

²³⁴ Anton I. Adămuț, *Filosofia substanței*, Institutul European, 1997, p. 187 *apud* Husserl, Edmund, *Logique formelle et logique transcendante*, P.U.F., Paris, 1965, p. 383.

²³⁵ Anton I. Adămuț, *Filosofia substanței*, Institutul European, 1997, p. 187.

²³⁶ *Ibidem*, p. 187.

entitate subiectivă multiplă și personalizată în entități individuale distincte și relativ independente unele de altele, chiar dacă toate aceste individualități provin dintr-un trunchi comun reprezentat prin *noosul istoric*. Apoi, în individualitatea noosică (în fiecare individualitate noosică) „apare gândirea concretă”²³⁷. Din momentul în care apare gândirea concretă este inversat sensul mișcării devolutive a noosului. Noosul execută, deci, o mișcare care este „mișcarea devolutivă”²³⁸ și, de fapt, „Mișcarea devolutivă este mișcarea noosului care se diferențiază prin individuație [...]”²³⁹, cum am mai arătat mai sus. Problema este că „mișcarea noosului”²⁴⁰ își schimbă sensul (și-l inversează) chiar „din momentul în care apare gândirea concretă”²⁴¹. Sensul contrar sensului mișcării noosului creează o dificultate aparent insurmontabilă: problema eliberării noosice și a sensului acestui tip de eliberare. O asemenea problemă a eliberării noosice și a sensului acestui tip de eliberare necesită o soluție viabilă și de extremă urgență, întrucât „Sensul eliberării noosice dă direcția istoriei [...]”²⁴², iar *istoria nu trebuie să fie nicicând în derivă*. Direcția istoriei este orientată în sensul eliberării noosice a omenirii de sub constrângerile realității necesare, am putea conchide împreună cu adepți notorii ai substanțialismului fenomenologic.

Observăm că: la început, „Sensul eliberării noosice [...] nu este decât intenționalitate [...]”²⁴³, *id est* orientare a noosului spre ceva anume. În această inițială calitate de intenționalitate, „Sensul eliberării noosice [...] nu este decât [...] prezență pasivă [...]”²⁴⁴. Numai că această „prezență pasivă” nu este și oarbă, ci, dimpotrivă, ea este

²³⁷ Anton I. Adămuț, *Filosofia substanței*, Institutul European, 1997, p. 187.

²³⁸ *Ibidem*, p. 187.

²³⁹ *Ibidem*, p. 187.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 187.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 187.

²⁴² *Ibidem*, p. 187.

²⁴³ *Idem*, p. 189.

²⁴⁴ *Idem*, pp. 187-188.

vigilentă; este atentă la maximum și „[...] stă la pândă pentru a profita (la maximum – n.n.) de ocaziile de eliberare oferite de desfășurarea mecanică a energiei primare»”²⁴⁵. Suntem în deplin acord cu afirmația că „Substanța noosică nu este Spiritul Absolut hegelian [...]”²⁴⁶, *id est* nu este spiritul universal sau ideea absolută din sistemul filosofiei lui Hegel. Știm, acum, *ce nu este* substanța noosică; dar, pe noi ne interesează *ce este* substanța noosică în aparatul conceptual al sistemelor marilor filosofi din istoria universală a culturii spirituale și aflăm că aceasta „este mai degrabă conștiința generică de tip kantian”²⁴⁷. Fiind analogă kantienei conștiinței generice, substanța noosică este infinită și acompaniază numai reprezentările eului; ea, substanța noosică, „[...] nu sfârșește niciodată, ci numai însoțește reprezentările mele”²⁴⁸.

Se mai impune o remarcă asupra noosului care a suferit efectele diferențierii prin individualizare: din momentul apariției gândirii concrete, la noosul individualizat, personalizat și subiectivizat, începe „[...] acțiunea de obiectizare, apoi de obiectivare în substanță”²⁴⁹; această dublă acțiune („de obiectizare” și, respectiv, „de obiectivare în substanță”) are, oricum, un sens contrar sensului mișcării devolutive a noosului. Cu alte cuvinte, subiectivizarea încheiată a noosului este urmată necesarmente de contrariul subiectivizării, contrariu care este reprezentat de unitatea dintre obiectizarea subiectului în obiectul său și obiectivarea în substanță a subiectivității eului biologic.

2.6.14. „Eul și lumea (s.a.)”²⁵⁰

Paragraful C. „Eul și lumea” (de la p. 58 la p. 60) suscită un interes cognitiv aparte și ne incită la reflecție repetată. De ce? Pentru că

²⁴⁵ Anton I. Adămuț, *Filosofia substanței*, Institutul European, 1997, p. 188.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 188.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 188.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 188.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 188.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 58.

respectivul paragraf se manifestă ca o critică a criticismului și ca pledoarie pentru ontologie, sub rezerva presupunerii ontologicului „în orice teorie a cunoștinței”²⁵¹. Adevărul incontestabil este faptul că „În fond de la el (de la ontologic – n.n.) se pleacă [...]”²⁵² în orice gnoseologie, *conchide* filosoful Anton I. Adămuț. Este elogiât aici antilogicismul camilpetrescian, antilogicism care își produce efectele reprezentate prin reabilitarea și revigorarea ontologiei: „Secolul al XX-lea revine, aproape brutal, la dimensiunea ontologicului. Ontologicul este afirmat într-atît încât N. Hartmann susține că dacă o gîndire teoretică nu este ontologică ar fi deopotrivă *absurdă și nulă* (s.n.)”²⁵³.

Este util să subliniem faptul că „Eșecul postkantianismelor se datorează, după Camil Petrescu, logicismului și dialecticii, iar *recursul la ontologie este chiar o consecință a antilogicismului camilpetrescian* (s.n.)”²⁵⁴. Iată și argumentul forte al antilogicismului camilpetrescian, așa cum ne este el redat în *Filosofia substanței*: „Realul [...] nu poate fi dedus dintr-o construcție logică, fie ea de tip clasic (cartezian sau hegelian), fie ea modernă [inclusiv *schema husserliană* (s.n.)]”²⁵⁵.

3. RELAȚIA HUSSERLIANĂ CUNOAȘTERE - ADEVĂR

3.1. Procesul cognitiv și trăirea adevărului

Pe Edmund Husserl îl interesează – în cel mai înalt grad – „diferența dintre *real* (s.a.) și *ideal* (s.a.)”²⁵⁶, în sfera gnoseologiei și, mai cu seamă, în sfera epistemologiei. Mai exact, pe Edmund Husserl îl interesează, *la respectiva diferență*, să înțeleagă „corect esența sa epistemologică”²⁵⁷. Prin ceea ce am explicat mai sus, am realizat o

²⁵¹ Anton I. Adămuț, *Filosofia substanței*, Institutul European, 1997, p. 59.

²⁵² *Ibidem*, p. 59.

²⁵³ *Ibidem*, p. 59.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 59.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 59.

²⁵⁶ Edmund Husserl, *Idei pentru o filosofie fenomenologică și pentru o fenomenologie pură*, Editura Humanitas, București, 2011, p. 266.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 266.

separare „între «teoria reală (a evidenței – n.n.) și teoria ideală a evidenței»”²⁵⁸, separare a cărei înțelegeri corecte „presupune concepte corecte de *evidență* (s.a.) și *adevăr* (s.a.)”²⁵⁹. Conceptul *corect* „de evidență”²⁶⁰ este acel concept ce exclude înțelegerea evidenței ca „*sentiment contingent* (s.n.) care însoțește anumite judecăți (emise de – n.n.) [...] orice om normal și care se află în circumstanțe normale de judecare”²⁶¹. Chiar dacă – să zicem – este vorba aici despre un „sentiment special”²⁶², ne putem pune întrebarea despre entitatea pe care „se întemeiază autoritatea acestui sentiment special”²⁶³.

Empirismul a înțeles greșit raportul „dintre adevăr și evidență”²⁶⁴ exact din cauza faptului că el înțelesese (anterior) „greșit raportul dintre ideal și real în gândire”²⁶⁵. Să facem (acum) un exercițiu de imaginație asupra raportului „dintre conținuturile senzoriale și sentimentele legate de acestea”²⁶⁶. Apoi, să urmărim rezultatul respectivului exercițiu. Constatăm că „Lucrurile nu stau nici pe departe așa cum obișnuim să ne imaginăm raportul dintre conținuturile senzoriale și sentimentele [...]”²⁶⁷ pe care le provoacă respectivele conținuturi senzoriale. De exemplu, „[...] două persoane au aceleași senzații, dar le simt în mod diferit”²⁶⁸. În această situație concretă conchidem că „Mai degrabă, evidența nu este nimic altceva decât «trăirea» adevărului”²⁶⁹. În felul acesta, am formulat o succintă definiție a evidenței în funcție de termenul de *adevăr* și în funcție de termenul de *trăire*.

²⁵⁸ Edmund Husserl, *Idei pentru o filosofie fenomenologică și pentru o fenomenologie pură*, Editura Humanitas, București, 2011, p. 267.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 267.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 267.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 267.

²⁶² *Idem*, p. 268.

²⁶³ *Ibidem*, p. 268.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 268.

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 268.

²⁶⁶ *Idem*, p. 269.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 269.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 269.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 269.

David Hume este prețuit de Edmund Husserl și pentru faptul că el „[...] a vorbit [...] despre «un tip de armonie prestabilită între cursul naturii și succesiunea ideilor noastre» [...]”²⁷⁰. Este posibil ca (în viziunea lui Husserl) să nu aibă un caracter *necesar* conexiunea adevărului cu „trăirea adevărului”²⁷¹, deoarece acesta vorbește doar despre „conexiunea esențială generală dintre trăirea adevărului și adevăr”²⁷².

3.2. Cunoaștere și interes, la Husserl și Habermas

Relația dintre cunoaștere și interes este interpretată de gânditorul Habermas, inclusiv în studiul „Cunoaștere și comunicare”, în care dezvoltă analiza raporturilor dintre pragmatism și filosofia fenomenologică a lui Edmund Husserl. „În semestrul de vară al anului 1802, la Jena, Schelling a ținut un curs despre metoda studiului universitar. În limbajul idealismului german, el relua emfatic acel concept de teorie care a determinat tradiția marii filosofii de la origini «*Teama de speculație*» (s.n.) și pretenția de a lasă de o parte orice teorie pentru a nu te ocupa decât de practică, aduce după sine, cu necesitate, aceeași platitudine în domeniul acțiunii ca și în cel al cunoașterii. Studiarea unei filosofii riguros teoretice ne familiarizează în modul cel mai direct cu lumea ideilor și numai ideile sunt acelea care conferă acțiunii (practice – n.n.) energie și semnificație morală». Numai acea cunoaștere poate să ne orienteze cu adevărat în acțiunea care s-a desprins de simple (s.n.) interese și s-a întors spre idei. Altfel spus, o cunoaștere care a adoptat perspectiva teoretică.”²⁷³.

Filosoful Jürgen Habermas explicitează originile religioase și unele sensuri ale termenului de teorie: „Cuvântul teorie are origini

²⁷⁰ Edmund Husserl, *Idei pentru o filosofie fenomenologică și pentru o fenomenologie pură*, Editura Humanitas, București, 2011, p. 277.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 271.

²⁷² *Ibidem*, p. 271.

²⁷³ Jürgen Habermas, *Cunoaștere și comunicare*, București, Editura Politică, 1983, p. 121.

religioase: Theoras era numele reprezentantului trimis la Jocurile publice de către cetățile grecești. În *theoria* (s.a.), adică privind, aceasta din urma se înstrăina în evenimentul sacral. În limbajul filosofic, *theoria* (s.a.) a fost transpusă în contemplarea cosmosului. Ca și viziune (*Anschauung*) asupra cosmosului, teoria presupune deja delimitarea dintre ființă și timp, care fondează, cu poemul lui Parmenide, antologia și reapare în *Timaios*-ul (s.a.) lui Platon. Ea rezerva *logos*-ului (s.a.) o existență debarasată de orice incertitudine și de orice schimbare și abandonează *doxei* (s.a.) imperiul a tot ceea ce este trecător. Iar când privește ordinea nemuritoare, filosoful nu poate să se nu pună de acord cu măsura cosmosului și să nu o reproducă în sine. El realizează în sine reprezentarea proporțiilor pe care le vede în schimbările naturii, ca și în secvențele armonioase ale muzicii; el se formează prin mimesis. Prin intermediul acestui acord al sufletului cu mișcarea ordonată a cosmosului, teoria trece astfel în practica vieții. Teoria imprimă forma sa vieții, ea se reflectă în *ethos* (s.a.), adică în atitudinea celui care se supune ordinii sale.”²⁷⁴.

Amplul citat de mai sus ne prezintă succint dinamica, în timp, a semnificației conceptului de teorie, de la originile sale (din antichitatea greacă) și până în secolul al XX-lea. „Acest concept al teoriei și cel al unei vieți consacrate teoriei au dominat filosofia de la originile ei (religioase – n.n.)”²⁷⁵ și până la Max Horkheimer, care „a consacrat unul din studiile sale cele mai importante problemei deosebirii dintre teorie în sensul acestei tradiții și teoria în sensul de critica Jürgen Habermas, *Cunoaștere și comunicare*, București, Editura Politică, 1983”²⁷⁶. Tema înțelegerii teoriei în calitatea ei de critica a fost reluată, apoi, de către Jürgen Habermas: „Pornesc de la o lucrare a lui Husserl care a apărut cam în același timp (cu studiul elaborat de

²⁷⁴ Jürgen Habermas, *Cunoaștere și comunicare*, București, Editura Politică, 1983, p. 122.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 122.

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 122.

Max Horkheimer – n.n.). Husserl se lasă condus atunci de acel concept al teoriei căruia Horkheimer tocmai îi opunea o alternativă critică. Husserl tratează nu crize în sânul științei, ci criza acestora ca științe: caci «aceasta știința nu are nimic să ne spună în starea de restriște în care trăim»²⁷⁷.

Jürgen Habermas constata un fapt de maximă importanță pentru evoluția conceptului de teorie: începând cu prima jumătate a secolului al XX-lea, are loc o decentrare a conceptului de teorie de pe sensul ei tradițional pe sensul ei modern (de critică). Husserl – conchide Habermas – nu face excepție de la regulă și „[...] ca mai toți filosofii dinaintea lui Husserl pleacă fără ezitare în analiza sa critică de la o idee a cunoașterii care lasă intactă relația afirmată de Platon dintre *teoria pură* (s.n.) și *practica vieții*.”²⁷⁸. Conținutul cognitiv al teoriilor este departe de a crea cultura științifică – observa Habermas; altceva este de natură să favorizeze (și chiar să producă) o cultură întemeiată științific și acest „altceva” este „un *habitus*” specific teoreticienilor: „Nu conținutul informativ al teoriilor, ci formarea unui *habitus* (s.a.) gândit și luminat printre teoreticienii înșiși produce în cele din urma o cultură științifică”²⁷⁹.

Dincolo de crizele care dezarticulează sistemul științelor europene, Edmund Husserl vede criza intrinsecă sistemului fiecărei științe europene și tratează exclusiv această criza care afectează esența cea mai profundă a fiecărei discipline științifice: „Husserl tratează nu crize în *sânul științelor* (s.a.), ci criza acestora ca științe”²⁸⁰. Dar, în pofida crizei semnalate, spiritul european își croiește un drum care pare indubitabil: drumul spre construcția unei culturi științifice, drum care se manifesta ca o veritabilă tendință istorică: „Cursul spiritului european pare să tindă către apariția unei astfel de culturi științifice.”²⁸¹.

²⁷⁷ Jürgen Habermas, *Cunoaștere și comunicare*, București, Editura Politică, 1983, p. 122.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 122.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 122.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 125.

²⁸¹ *Idem*, p. 122.

Husserl – susține Habermas – are meritul că a văzut (cu un ceas mai devreme) pericolul care amenința această „tendință istorică”, nu înainte de anul 1933, ci „după 1933”²⁸². Acest „după 1933” anunța un pericol cu atât mai distructiv, cu cât pericolul nu venea propriu-zis din exterior, ci din interior. El (Husserl – n.n.) căuta originile crizei în faptul că disciplinele cele mai dezvoltate, și înainte de toate fizica, au deviat de la ceea ce se poate numi într-adevăr teorie.”²⁸³.

Prin urmare, se pune problema rectificării acestei devieri și revenirii la teorie, la teoria înțeleasă în sensul ei tradițional. Soluția la această problemă este văzută de Habermas în separarea teoriei de valoare, prin impunerea așa-numitei „neutralității axiologice”, căci „Numele însuși de *valoare* (s.a.), în raport cu care știința ar trebui să rămână neutră, pus în circulație pe plan teoretic de neokantianism este în contradicție cu ansamblul a ceea ce a fost altădată intenționat cuprins în ideea de teorie”²⁸⁴. După separarea teoriei de valori, trebuie să fie rezolvată și problema raporturilor dintre teorie și interese, conchide Habermas.

După anul reper „1933”, „științele au pierdut (efectiv – n.n.) importanța specifică pe care o aveau pentru viață și pe care Husserl dorea s-o restaureze reînnoind teoria pură.”²⁸⁵. Mai exact, purificarea transcendențială a teoriei devine modalitatea husserliană de restaurare a importanței științelor pentru viața reală; reînnoirea teoriei pure era considerată de Husserl însuși ca soluție certă la problema recuceririi de către științe a importanței specifice pe care o aveau pentru viață și pe care au pierdut-o.

Habermas a recurs la reconstituirea criticii pe care a făcut-o Husserl asupra crizei ce a afectat straturile de profunzime ale esenței

²⁸² Jürgen Habermas, *Cunoaștere și comunicare*, București, Editura Politică, 1983, p. 122.

²⁸³ *Idem*, p. 123.

²⁸⁴ *Idem*, p. 124.

²⁸⁵ *Idem*, p. 125.

științelor europene; el, Habermas, a distins trei pași în critica husserliană: primul pas l-a constituit atacul la adresa obiectivismului: „Ea (critica husserliană – n.n.) este îndreptată *mai întâi* (s.n.) contra obiectivismului științelor.”²⁸⁶. Dar, pentru ca acest prim pas să fie făcut, este necesar ca lumea să „se prezinte sub forma unui obiect”²⁸⁷, ca „totalitate a faptelor a căror conexiune logică poate fi sesizată în manieră descriptivă.”²⁸⁸. Descrierea acestei lumi și cunoașterea ei constituie o „cunoaștere despre lumea *aparent* (s.n.) obiectivă a faptelor”²⁸⁹, iar această lume „aparent obiectivă a faptelor are fundamentul său transcendental în lumea preștiințifică”²⁹⁰, în lumea care precede săvârșirea oricărui act de cunoaștere științifică.

3.3. Aristotelicul suflet rațional – precondiție a științificității filosofiei husserliene

„Suntem în căutarea specificului uman”²⁹¹, ca să lămurim și mai bine ce este fericirea. Și găsim specificul uman în existența activă a acelei părți a omului care este înzestrată cu rațiune. Observăm apoi că această parte este compusă și ea din două părți: „o parte care posedă rațiunea și gândește (și – n.n.) alta care doar se supune rațiunii”²⁹². Conchidem (împreună cu Aristotel) că „actul specific omului este activitatea sufletului conformă cu rațiunea, sau cel puțin nu lipsită de rațiune”²⁹³: specificul omului este un act săvârșit de om; este actul specific omului și constând în activitatea sufletului înzestrat cu

²⁸⁶ Jürgen Habermas, *Cunoaștere și comunicare*, București, Editura Politică, 1983, p. 125.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 125.

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 125.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 125.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 125.

²⁹¹ Aristotel, *Etica Nicomahică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988. 1098a, p. 5.

²⁹² *Ibidem*, p. 5.

²⁹³ *Ibidem*, p. 5.

rațiune precum și în activitatea sufletului conformă cu rațiunea. Mai exact, „actul specific omului este *un anumit mod de viață* (s.n.), constând în activitatea sufletului (rațional – n.n.) și în actele (iraționale – n.n.) ce se conformează rațiunii”²⁹⁴ sau care se lasă controlate de rațiune.

În alineatul 1 (de la pagina 29, din *op. cit.*), Aristotel reia aserțiunea potrivit căreia “sufletul presupune o parte irațională și alta rațională”²⁹⁵. Tot aici, el face o posibilă tipologie a raporturilor dintre părțile rațională și irațională ale sufletului omului, identificând două astfel de tipuri de raporturi:

1. Cele „două părți (ale sufletului omului – n.n.) sunt distincte una față de alta, ca părțile corpului (material – n.n.) și ca orice lucru (fizic – n.n.) divizibil”²⁹⁶;

2. Cele două părți ale sufletului uman „sunt (separate – n.n.) doar conceptual, dar (sunt – n.n.) inseparabile prin natură (prin esența lor – n.n.) ca partea convexă și cea concavă a unei circumferințe”²⁹⁷.

În alineatul al doilea (de la aceeași pagină 29, din *op. cit.*), Aristotel identifică „principiul nutriției și al creșterii”²⁹⁸ în calitatea lui de componentă a părții iraționale a sufletului omului. Acest principiu este, de fapt, un principiu nespecific omului, întrucât el funcționează ca „facultate comună tuturor organismelor vii, chiar și plantelor”²⁹⁹. Virtutea acestei facultăți nespecifice omului „pare să fie activă mai ales în somn”³⁰⁰; numai că, „somnul înseamnă inerție a sufletului”³⁰¹ și face extrem de grea recunoașterea omului bun și a omului rău: „De aici și afirmația că «timp de jumătate din viață, nimic nu-i deosebește

²⁹⁴ Aristotel, *Etica Nicomahică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988. 1098a, p. 10.

²⁹⁵ *Idem*, p. 30.

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 30.

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 30.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 30.

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 30.

³⁰⁰ *Idem*, p. 5.

³⁰¹ *Ibidem*, p. 5.

pe cei fericiți de cei nefericiți»³⁰². Mai trebuie făcută o precizare aristotelică: „visele oamenilor virtuoși sunt mai bune decât ale celorlalți, oricare ar fi ei”³⁰³. Aristotel este de părere că „există și o altă facultate naturală a sufletului irațional, care participă totuși într-un fel la rațiune”³⁰⁴.

Toți oamenii (atât cei temperați, cât și cei nestăpâniți) sunt obișnuiți să îi laude pe toți oamenii care fac dovada că posedă „facultatea de a raționa și partea sufletului dotată cu rațiune”³⁰⁵. Totodată, în toți oamenii temperați și nestăpâniți se „manifestă și un fel de *instinct* (s.n.), contrar rațiunii”³⁰⁶. Acest „fel de instinct” se află în *conflict cu rațiunea* și îi opune rezistență, tot așa cum opune rezistență părțile paralizate ale corpului, când vrei să le miști într-o anumită direcție: „așa cum părțile paralizate ale corpului, când vrei să le miști spre dreapta, se întorc, dimpotrivă, spre stânga, tot astfel se întâmplă și cu sufletul: impulsurile oamenilor nestăpâniți îi mână spre contrariul a ceea ce este rațional”³⁰⁷. Ceea ce deviază la corpuri este observabil sau perceptibil cu ajutorul simțurilor, dar ceea ce deviază la sufletele oamenilor nu mai este observabil și este imperceptibil. Acest fapt „nu înseamnă însă că nu trebuie să presupunem și în suflet existența a ceva în afara rațiunii, care îi este contrariu și îi opune rezistență”³⁰⁸. Interesant este faptul că acea entitate contrară rațiunii „pare [...] să participe la rațiune”³⁰⁹, la rațiunea tuturor oamenilor stăpâniți și nestăpâniți. Dar, partea irațională a omului stăpânit, nu numai că participă la rațiune ci chiar *se supune* rațiunii: partea irațională a sufletului „se pare că este încă și mai supusă rațiunii (s.n.) la cel cumpătat

³⁰² Aristotel, *Etica Nicomahică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988. 1098a, p. 5.

³⁰³ *Idem*, p. 10.

³⁰⁴ *Idem*, p. 15.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 15.

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 15.

³⁰⁷ *Idem*, p. 20.

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 20.

³⁰⁹ *Idem*, p. 25.

și la cel curajos, căci la ei totul este în armonie cu rațiunea”³¹⁰. Aristotel conchide: „partea irațională a sufletului este dublă”, incluzând „facultatea vegetativă” și „facultatea apetitivă și dorința în general”. Există o mare deosebire între aceste două facultăți ale părții raționale a sufletului. Astfel, „facultatea vegetativă nu are nimic comun cu rațiunea, pe când facultatea apetitivă și dorința în general participă într-un fel la rațiune, în măsura în care ea este docilă și i se supune”³¹¹. Practica admonestărilor, reproșurilor și încurajărilor face dovada că „partea irațională a sufletului se supune într-un fel rațiunii”. Nu numai sufletul irațional este dublu, ci și sufletul rațional este dublu: „o parte fiind rațională în sine și în mod suveran (s.n.), cealaltă ascultătoare ca față de un tată”³¹². Această distincție este importantă pentru clasificarea virtuților în virtuți dianoetice și în virtuți etice. Aici (în cap. I) este reluată distincția sufletului în cele două părți (rațională și irațională), Aristotel motivând că „trebuie să divizăm acum, în aceeași manieră, partea rațională (a sufletului omenesc – n.n.)”³¹³. Admitem, prin urmare, „că părțile dotate cu rațiune sunt două: una prin care contemplăm realitățile ale căror principii sunt imuabile, cealaltă pentru cele ale căror principii admit schimbarea”³¹⁴. Obiectele acestor două părți sunt diferite ca gen, tot așa cum sunt „generic diferite”³¹⁵ și cele două părți ale sufletului rațional. Aceste două părți sunt partea epistemică și partea reflexivă.

Aristotel mai precizează că: „a delibera și a reflecta înseamnă același lucru și nimeni nu deliberează în legătură cu ceea ce este imuabil (s.n.)”³¹⁶. Din această precizare aristotelică rezultă concluzia că:

³¹⁰ Aristotel, *Etica Nicomahică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988. 1098a, p. 25.

³¹¹ *Idem*, p. 30.

³¹² *Idem*, p. 25.

³¹³ *Idem*, p. 5.

³¹⁴ *Idem*, p. 5; 10.

³¹⁵ *Idem*, p. 10.

³¹⁶ *Idem*, p. 15.

„Partea reflexivă este doar o parte a părții raționale a sufletului”³¹⁷, cealaltă parte fiind partea „epistemică”. Aceste două părți (epistemică și reflexivă) au dispoziții habituale optime, pe care urmează să le descoperim, în calitatea lor de virtuți: „iar virtutea unui lucru este aptitudinea de a-și îndeplini funcția proprie”³¹⁸. Analizând relația sufletului uman cu acțiunea umană, Aristotel conchide că sufletul este compus din „trei factori fundamentali, ce determină acțiunea și adevărul: senzația, intelectul, dorința”³¹⁹. Senzația nu este principiul acțiunii, căci, de exemplu, „animalele sunt dotate cu senzație, dar nu participă la acțiune”³²⁰. „Urmărirea”, din domeniul dorinței, corespunde afirmației (din domeniul gândirii). De asemenea, „evitarea” (din domeniul dorinței) corespunde negației – din domeniul gândirii. Este vorba aici, însă, de „adevărul de ordin practic”³²¹, în calitatea lui de produs al gândirii practice: “Pentru gândirea teoretică, însă (care nu este nici practică, nici poietică), binele și răul le reprezintă adevărul și falsul; acestea constituie, de fapt, funcția întregii părți intelective a sufletului, dar funcția propriu intelectului practic este adevărul ce concordă cu rectitudinea dorinței”³²². Care este gradul de supunere al mâinii față de rațiune? Dar al dorinței? Aristotel conchide: „mânia pare să asculte *întrucâtva* (s.n.) de rațiune, chiar dacă o face într-o doară”³²³. Nu același lucru se întâmplă cu dorința: „Dorința însă, îndată ce rațiunea sau *simțurile* (s.n.) îi spune că ceva e plăcut, se și avântă să guste plăcerea”³²⁴. Mâniosul „este învins într-un fel de rațiune”³²⁵, iar „celălalt este învins de dorință; căci, dorința care îi este

³¹⁷ Aristotel, *Etica Nicomahică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988. 1098a, p. 15.

³¹⁸ *Ibidem*, p. 15.

³¹⁹ *Idem*, p. 20.

³²⁰ *Ibidem*, p. 20.

³²¹ *Idem*, p. 30.

³²² *Ibidem*, p. 30.

³²³ *Idem*, p. 25.

³²⁴ *Ibidem*, p. 25.

³²⁵ *Idem*, p. 30.

declanșată exclusiv de simțuri nu se supune *deloc* rațiunii. Dorința este mai dezonorantă decât mânia; dar este scuzabilă totuși, când oamenii „se lasă în voia unor impulsuri *naturale* (s.n.)”³²⁶.

În studiul *Etica lui Aristotel* este dezvoltată și analiza dorințelor iraționale, autorul studiului insistând „asupra clasificării *dorințelor iraționale* (s.a.) (propunând și o traducere) alternative”³²⁷. Astfel, dorința are o semnificație multiplă și sensuri diferite (în contexte istorico-filosofice diferite), dar semnificația aristotelică a cuvântului „dorință” este durabilă și viabilă: „*Dorința* (s.a.) ca facultate mentală (parte a sufletului) e *capacitatea sufletului irațional* (s.n.) de a iniția mișcarea organismului spre atingerea unui scop care poate fi *binele* (s.a.) ori *plăcerea* (s.a.) (în cazul omului), respectiv numai *plăcerea* (în cazul animalelor). Sufletul irațional este prezent și în constituția animalelor, iar la animale (ca și la oameni) „[...] e prezentă și dorința, căci dorința e chiar atracția pentru ceea ce e plăcut” (Aristotel, *Despre suflet*, II, 3). Un convingător exemplu de dorință este chiar foamea, *id este* atracția organismului spre bunuri fizice alimentare, foamea fiind totuși o dorință nespecifică: „Foamea, de exemplu, e dorința hranei (bunurile alimentare făcând obiectul ei – n.n.)”³²⁸. Animalul viu este deplasabil și execută mișcări în direcția lucrurilor care îi satisfac trebuința vitală, alimentară de a se hrăni pentru a se dezvolta și a supraviețui: „Ceea ce urmărește animalul (în mișcare – n.n.) [...] este un obiect al dorinței (obiect – n.n.) care este sau (care – n.n.) pare plăcut”³²⁹.

Prin analogie, putem spune și despre om că urmărește un obiect al dorinței de a se hrăni, cu precizarea că omul intră în acțiunea călăuzită de scop (de un obiectiv anticipat), în timp ce animalul nu

³²⁶ Aristotel, *Etica Nicomahică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988. 1098a, p. 5.

³²⁷ Valentin Mureșan, *Etica lui Aristotel*, Editura Universității din București, București, 2011, p. 62.

³²⁸ *Ibidem*, p. 62.

³²⁹ *Ibidem*, p. 62.

are scop și nu acționează, ci doar își mișcă organismul în direcția care îl apropie de obiectul trebuinței de a se hrăni. Numai că omul este infinit superior în raport cu animalul, întrucât omul își activează (progresiv) și trebuințele superioare care îi sunt specifice („trebuințele superioare” având semnificația *dorințelor* superioare). Dincolo de bunurile alimentare care îi satisfac trebuința (dorința) de a se hrăni, omul este atras și de entități precum „binele”, „ceea ce e nobil”, e.g.: omul este capabil să urmărească și „binele” sau „ceea ce e nobil”, în timp ce animalul *nu poate* urmări aceste două entități, e.g., tocmai pentru faptul că animalului îi lipsește facultatea rațiunii sau „sufletul rațional”: „Omul poate urmări și «binele» sau «ceea ce e nobil» dar pentru asta îi trebuie facultatea rațiunii, căci nobilul este plăcutul conform unei juste judecăți”³³⁰. Dorințele sunt multiple și diverse, încât este utilă o clasificare a lor, *id est* o tipologie: „Există mai multe tipuri de dorință. «Dorința (orexis) e genul în raport cu care impulsul irațional [cum propun să traducem *epitymia*], emoția [cum propun să traducem *tymos*] și dorința rațională [cum propun să traducem *boulesis*] sunt specii” (Aristotel, *Despre suflet*, II, 3). Mai exact, *epitymia* și *tymos* „sunt dorințe iraționale”³³¹, în timp ce *boulesis* „e o dorință rațională”³³².

Valentin Mureșan surprinde *dublul statut* al entității aristotelice „*boulesis*”, care „[...] aparține atât părții orectice a sufletului, cât și celei calculatorii, practice: «Dorința rațională (*boulesis*) se găsește în partea deliberativă, iar impulsul irațional (*epitymia*) și emoția (*tymos*) în partea irațională (Aristotel, *Despre suflet*, III, 9): dar, cum am văzut mai sus, *boulesis* aparține, totodată, părții dezirante, care e irațională. La om, originea acțiunii e dorința (atracția exercitată de scop – ea e cea care «inițiază mișcarea» combinată cu gândirea

³³⁰ Valentin Mureșan, *Etica lui Aristotel*, Editura Universității din București, București, 2011, p. 62.

³³¹ *Ibidem*, p. 62.

³³² *Ibidem*, p. 62.

deliberativă (care calculează mijloacele în vederea scopului și «dă naștere mișcării»): «Niciodată nu vedem gândirea producând mișcarea fără dorință (căci dorința rațională e o formă de dorință; și când mișcarea e produsă conform deliberării ea e produsă de asemenea și conform dorinței raționale); dar dorința poate sta și la originea mișcărilor contrare deliberării, căci impulsul irațional (*epitymia*) e o formă de dorință” (Aristotel, *Despre suflet*, III, 10).

Credem că este stringent necesară și utilă precizarea: „*Impulsul irațional* (s.a.) și *emoția* (s.a.) sunt forme de «dorință irațională»”³³³; sunt două forme distincte de manifestare a dorinței iraționale. Utilă este și propunerea de traducere prin termenul „*pathos*” a dorinței iraționale, în scopul menținerii simetriei cu „dorința rațională”: (Termenul de – n.n.) „«dorință irațională» [...] aş propune să (îl – n.n.) traducem *pathos* (s.a.) pentru a menține simetria cu «dorință rațională»”³³⁴.

Superioritatea omului este mai mult decât evidentă: „Oamenii sunt singurii care au conștiința deosebirii dintre bine și rău, în timp ce animalele infraumane disting doar plăcerea de durere”³³⁵.

O analiză comparativă între impulsul irațional și emoție ne conduce la concluzia că:

1) „*Emoția* e o dorință non-rațională [...] (dar – n.n.) care *ascultă inițial de rațiune* (s.n.)”³³⁶;

2) „*Impulsul irațional* (s.a.) e forma cea mai pură de dorință irațională; el e o dorință *complet* (s.a.) irațională; e dorința non-rațională a ceva considerat *plăcut* (s.a.) [...] și care nu ascultă *deloc* (s.a.) de rațiune [...]”³³⁷.

Dorințele iraționale determină nestăpânirea de sine (*akrasia*); ele „determină omul să acționeze irațional, *chiar imoral* (s.n.)”³³⁸, în timp ce „Dorințele raționale (*boulesis*, *prohairesis*) îl determină să

³³³ Valentin Mureșan, *Etica lui Aristotel*, Editura Universității din București, București, 2011, p. 62.

³³⁴ *Ibidem*, p. 62.

³³⁵ *Idem*, p. 63.

³³⁶ *Ibidem*, p. 63.

³³⁷ *Ibidem*, p. 63.

³³⁸ *Ibidem*, p. 63.

acționeze *rațional* (s.a.), moral"³³⁹. Există și o *regulă* pe care o urmează dorința irațională: „De regulă, dorința irațională antrenează imediat acțiunea (s.n.), pe când dorința rațională poate să nu antreneze deloc acțiunea (în cazul scopurilor imposibile). În schimb, dorința deliberativă (prohairesis) – o altă formă de dorință rațională – declanșează acțiunea în limitele a ceea ce ne e accesibil”³⁴⁰.

3.4. Rațiunea ca formă a subiectivității transcendente

Rațiunea nu reprezintă o facultate accidentală sau contingentă a conștiinței și nici nu este o noțiune care să exprime fapte întâmplătoare; ea este o formă de manifestare a subiectivității transcendente. Mai exact, rațiunea este o noțiune care exprimă „forma structurală esențială a subiectivității transcendente în general.”³⁴¹. În această calitate a ei, rațiunea trimite indirect către evidență, „către situația în care evidența este realizată”, sau „către realizarea evidenței”³⁴² și către evidența realizată. Această trimitere făcută de rațiune este mediată și multiplu mediată de trimiterile ei către posibilitățile de confirmare a existenței evidente a obiectului vizat. Toate aceste trimiteri făcute de rațiune către finalitatea numită evidență nu sunt inutile, căci ele ne plasează ferm pe terenul fenomenologiei. După epuizarea acestor trimiteri precise, „evidența devine acum obiectul însuși al cercetării noastre fenomeno-logice”³⁴³, ne încredințează Husserl.

3.5. Adevăr și evidență

Relația dintre adevăr și evidență poate fi inclusă în următoarea expresie propozițională definițională: „[...] evidența nu este nimic

³³⁹ Valentin Mureșan, *Etica lui Aristotel*, Editura Universității din București, București, 2011, p. 64.

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 64.

³⁴¹ Edmund Husserl, *Meditații carteziene*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 89.

³⁴² *Ibidem*, p. 89.

³⁴³ *Ibidem*, p. 89.

altceva decât «trăirea» adevărului”³⁴⁴. Aici, adevărul este „trăit”³⁴⁵ numai „în sensul în care poate fi în genere [trăit] ceva ideal într-un act real”³⁴⁶. Edmund Husserl insistă să ne convingă de faptul că: (a) „adevărul este o idee”³⁴⁷; (b) ideea care este adevărul are un „caz particular în judecata evidentă”³⁴⁸, „caz particular”³⁴⁹ care „este o trăire actuală”³⁵⁰. Ce este, însă, judecata evidentă? Fenomenologul ne arată că: „Judecata evidentă este însă o conștiință a unui *dat originar* (s.n.)”³⁵¹. Există o analogie pe care o surprinde și pe care ne-o redă Husserl: „Judecata neevidentă se comportă față de [...] judecata evidentă la fel cum se comportă o *schemă reprezentativă* (s.n.) oarecare a unui obiect față de percepția sa adecvată. Ceea ce este perceput adecvat nu este doar ceva vizat într-un anumit fel, ci *este dat originar* (s.n.) într-un act (perceptiv – n.n.), ca fiind ceea ce este vizat prin el, adică sesizat ca prezent el însuși și în întregime”³⁵².

În subsolul paginii 269 este prezentată și „[...] analogia cu vederea, intuirea, sesizarea adevărului în evidență [...]”. Așa cum în domeniul percepției, a nu vedea nu coincide nicidecum cu a nu fi, la fel, nici lipsa evidenței nu înseamnă tot atât cât înseamnă neadevărul. Adevărul se comportă față de evidență la fel cum se comportă existența unui individ față de percepția sa *adecvată* (s.a.). Tot astfel, judecata (ne)evidentă – n.n.) se comportă față de judecata evidentă la fel cum se comportă punerea intuitivă (ca percepție, amintire etc.) față de percepția adecvată. Ceea ce este reprezentat intuitiv [...] și luat ca existent nu este doar ceva vizat, ci el este *prezent* (s.n.) și în

³⁴⁴ Edmund Husserl, *Meditații carteziane*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 269.

³⁴⁵ *Ibidem*, p. 269.

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 269.

³⁴⁷ *Ibidem*, p. 269.

³⁴⁸ *Ibidem*, p. 269.

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 269.

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 269.

³⁵¹ *Ibidem*, p. 269.

³⁵² *Ibidem*, p. 269.

act, ca fiind ceea ce este vizat prin el”³⁵³. Lucrurile se petrec „în mod asemănător”³⁵⁴ și în situația în care avem de-a face cu „lucrul judecat cu evidență”³⁵⁵. Astfel, în această situație „[...] lucrul judecat cu evidență nu este doar judecat (vizat în manieră judicativă, enunțiativă, asertivă), ci (este – n.n.) [dat ca] prezent el însuși în trăirea judecății [...]”³⁵⁶. Cu alte cuvinte, „trăirea judecății”³⁵⁷ cuprinde, la timpul prezent, lucrul vizat de actul judecății evidente: *id est* „lucrul judecat cu evidență”³⁵⁸ există în același timp PREZENT în două ipostaze: (1) ipostaza de lucru conținut („dat”³⁵⁹) „în trăirea judecății”³⁶⁰; (2) ipostaza de lucru conținut în obiectul vizat de actul judecății, coincidând cu însuși obiectul vizării prin actul de judecată evidentă. Cu privire la „sensul”³⁶¹ termenului de „prezent”, termen care este conexas la termenul de „lucru judecat cu evidență”³⁶², întâlnim următoarea precizare husserliană: sensul termenului de „prezent”³⁶³ este „[...] sensul în care poate fi «prezentă» o stare de fapt într-o formă sau alta de semnificație [...]”³⁶⁴. La rândul ei, însăși starea de fapt poate fi de mai multe tipuri, ca: „stare de fapt singulară sau (stare de fapt – n.n.) generală”³⁶⁵; „(stare de fapt – n.n.) empirică sau (stare de fapt – n.n.) ideală etc.”³⁶⁶.

³⁵³ Edmund Husserl, *Idei pentru o filosofie fenomenologică și pentru o fenomenologie pură*, Editura Humanitas, București, 2011, p. 269.

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 269.

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 269.

³⁵⁶ *Idem*, pp. 269-270.

³⁵⁷ *Idem*, p. 270.

³⁵⁸ *Idem*, p. 269.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 269.

³⁶⁰ *Idem*, p. 270.

³⁶¹ *Ibidem*, p. 270.

³⁶² *Ibidem*, p. 270.

³⁶³ *Ibidem*, p. 270.

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 270.

³⁶⁵ *Ibidem*, p. 270.

³⁶⁶ *Ibidem*, p. 270.

4. IDEI HUSSERLIENE ÎN EXERCITIUL ÎNTEMEIERII GNOSEOLOGIEI FENOMENOLOGICE

O tipologie mai cuprinzătoare a conștiinței ar trebui să includă și „o conștiință donatoare de sens (s.n.)”³⁶⁷. Există o realitate absolută? Nu, nu există, întrucât „O realitate absolută este precum un pătrat rotund (s.a.)”³⁶⁸, iar „un pătrat rotund”³⁶⁹ este nu atât o expresie lipsită de sens, cât un nonsens, *id est* o absurditate. Filosoful nu trebuie să expună de sus, de la înălțimea virtuală a unei tribune, „găselnițe filosofice”³⁷⁰.

Incompletitudinea reducățiilor fenomenologică și transcendențială este o certitudine absolută sau o evidență apodictică, așa cum rezultă și din următorul text husserlian: „[...] nu vom putea continua *la nesfârșit* (s.n.) cu scoaterea din circuit a transcendențelor; purificarea transcendențială nu poate să însemne scoaterea din circuit (dezactivarea, suspendarea, împarantezarea sau punerea în paranteză – n.n.) a *tuturor* (s.a.) transcendențelor, căci altminteri am obține, ce-i drept, o conștiință pură, dar nu ne-ar rămâne nici o posibilitate de a fonda (de a întemeia – n.n.) o știință a conștiinței pure”³⁷¹.

În mod absolut cert, nimeni dintre oamenii pământeni nu poate să dezactiveze sau să suspende conștiința pură sau eul pur. În schimb, se pare doar (deci nu este absolut sigur) să nu vom putea să suspendăm nici „logica formală și (nici – n.n.) ontologia formală”³⁷²: „Astfel, nu vom putea – pare-se – să scoatem din circuit *logica formală și ontologia formală* (s.n.)”³⁷³.

Obiectul percepției este o entitate *reală* și nu este „o apariție (s.n.), (adică nu este – n.n.) o substrucție [Substruktion] instinctivă

³⁶⁷ Edmund Husserl, *Ideen*, Editura Humanitas, București, 2012, p. 207.

³⁶⁸ *Ibidem*, p. 208.

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 208.

³⁷⁰ *Idem*, p. 209.

³⁷¹ *Idem*, p. 217.

³⁷² *Idem*, p. 218.

³⁷³ *Ibidem*, p. 218.

prin intermediul căreia ne raportăm la [...] ceva ce este [...] separat de [...] apariția respectivă [...]”³⁷⁴. Substrucția husserliană înseamnă substituirea ilicită, ilegitimă a obiectului cercetării științifice cu o construcție ideatică.

Husserl consideră că „[...] deducția transcendențială (kantiană – n.n.) se mișcă [...] pe terenul fenomenologiei [...]”³⁷⁵, însă Kant credea în mod greșit că respectivul teren este al psihologiei.

Husserl distinge între atitudinea fenomenologică, atitudinea naturală și atitudinea dogmatică, atitudinea naturală fiind considerată ca un caz particular al atitudinii dogmatice: „[...] noi distingem de asemenea între *atitudinea dogmatică* (s.a.) și *cea fenomenologică* (s.a.), atitudinea naturală fiind desigur subordonată celei dogmatice ca particularizatoare a ei”³⁷⁶. Totodată, „[...] fenomenologia reprezintă un fel de năzuință secretă a întregii filosofii moderne”³⁷⁷. În direcția ei (a fenomenologiei – n.n.) erau mănate deja extraordinar de profundele considerații fundamentale ale lui Descartes, la fel ca și psihologismul școlii lui Locke. Hume aproape că a reușit să-i calce pragul, însă a făcut-o ca și cum ar fi fost legat la ochi. Cu atât mai mult putem să spunem despre Kant că a reușit să vadă acest tărâm [...] privirile lui Kant erau ațintite tocmai asupra acestui câmp (teren sau tărâm al fenomenologiei – n.n.) [...]”³⁷⁸.

Husserl a constatat „independența absolută a fenomenologiei față de toate”³⁷⁹ științele. Husserl vorbește despre „știința filosofică”³⁸⁰ și despre „filosofia științifică”. „Filosofia științifică” este altceva decât filosofia științei, iar „știința filosofică” este altceva decât știința filosofiei. Trebuie să nu confundăm reflecția filosofică; trebuie să

³⁷⁴ Edmund Husserl, *Ideen*, Editura Humanitas, București, 2012, p. 193.

³⁷⁵ *Idem*, p. 228.

³⁷⁶ *Idem*, p. 229.

³⁷⁷ *Idem*, p. 228.

³⁷⁸ *Ibidem*, p. 228.

³⁷⁹ *Ibidem*, p. 222.

³⁸⁰ *Idem*, p. 106.

distingem reflecția filosofică de toate celelalte tipuri de reflecție, ne îndeamnă Husserl, motivat de faptul că „[...] în fenomenologie, fiecare reflecție pretinde a fi sursa unei cunoașteri absolute”³⁸¹. Noi putem să facem „constatări de esență”³⁸² însă numai cu ajutorul „unei intuiții eidetice reflexive”³⁸³.

Fenomenologia este o știință a esenței pure, *ca și geometria*. Esența pură face obiectul fenomenologiei, dar esența pură face și obiectul geometriei. Rezultă că fenomenologia și geometria au același obiect de cercetare: esența pură sau, mai exact, universul esențelor pure. Cu alte cuvinte, fenomenologia și geometria sunt două „științe ale esenței pure”³⁸⁴. Noi constatăm: „Ca științe ale esenței pure, geometria și fenomenologia nu au de-a face cu constatări privitoare la existența reală”³⁸⁵; „Existența Reală (E_R)” [în Alexandru Surdu, *Filosofia pentadică I. Problema transcendenței*, Editura Academiei Române, București, 2012, p. 74] *nu face* obiectul disciplinelor științifice care poartă numele de fenomenologie și, respectiv, de geometrie.

Trăirea trăirii nu este tabu pentru nefenomenologi: „În definitiv, oricine poate să trăiască o trăire, doar că nu *știe* (s.a.) acest lucru”³⁸⁶. Aici adăugăm precizarea că: oricine trăiește realmente o trăire sau mai multe trăiri, atât în mod involuntar cât și în mod voluntar.

Unul din elementele specifice ale fenomenologiei constă în faptul că ea „[...] se mișcă *exclusiv* (s.n.) la nivelul unor acte de reflecție”³⁸⁷.

Reducția eidetică este „Reducția [...] care duce de la fenomenul psihologic la «esența» pură [...]”³⁸⁸. Mai există și o altă definiție a reducției eidetice, și anume definiția eidetică formulată „în cazul

³⁸¹ Edmund Husserl, *Ideen*, Editura Humanitas, București, 2012, p. 288.

³⁸² *Idem*, p. 287.

³⁸³ *Ibidem*, p. 287.

³⁸⁴ *Idem*, p. 286.

³⁸⁵ *Ibidem*, p. 286.

³⁸⁶ *Idem*, p. 285.

³⁸⁷ *Idem*, p. 271.

³⁸⁸ *Idem*, p. 32.

gândirii judicative”³⁸⁹ și redată în următoarea formă prelucrată: reducția eidetică este „Reducția [...] care duce de la generalitatea factuală («empirică») la cea de ordinul «esenței» [...]”³⁹⁰. Obiectul „fenomenologiei transcendente”³⁹¹ este ansamblul entităților „ireale”³⁹²; așa cum rezultă din următoarea expresie propozițională: „[...] *fenomenele fenomenologiei transcendente vor fi caracterizate drept ireale* (s.a.)”³⁹³. Edmund Husserl identifică specii ale genului cunoașterii eidetice: (1) specia reprezentată prin „o cunoaștere eidetică a realului”³⁹⁴ și (2) specia reprezentată prin „o cunoaștere eidetică a irealului”³⁹⁵. Sfera „irealului”³⁹⁶ este sfera rămasă „prin excluderea realului”³⁹⁷ din sfera obiectului cunoașterii eidetice. Sfera „irealului”³⁹⁸ este sfera irealităților obținute în urma purificării transcendente a trăirilor; acestea – irealitățile – nu sunt „cu nici un chip înscrise în «lumea reală». Tocmai aceste irealități sunt cele pe care le cercetează fenomenologia, însă nu în calitate de exemplare singulare, ci în «esența» lor.”³⁹⁹.

Ne întrebăm: „*Filosofia științifică*” este egală cu „*Filosofia veritabilă*”? Ne punem această întrebare întrucât întâlnim următoarea aserțiune husserliană: „[...] vom încerca să obținem evidența faptului că *filosofia veritabilă* (s.n.) – a cărei idee constă tocmai în realizarea ideii unei cunoașteri absolute – își are temeiul în fenomenologia pură”⁴⁰⁰. Reținem de aici că „fenomenologia pură”⁴⁰¹ întemeiază „filosofia veritabilă”⁴⁰². Dacă vom afla că „fenomenologia pură”⁴⁰³ întemeiază

³⁸⁹ Edmund Husserl, *Ideen*, Editura Humanitas, București, 2012, p. 32.

³⁹⁰ *Ibidem*, p. 32.

³⁹¹ *Idem*, p. 32.

³⁹² *Ibidem*, p. 32.

³⁹³ *Ibidem*, p. 32.

³⁹⁴ *Idem*, p. 33.

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 33.

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 33.

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 33.

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 33.

³⁹⁹ *Ibidem*, p. 33.

⁴⁰⁰ Edmund Husserl, *Ideen*, Editura Humanitas, București, 2012, p. 34.

⁴⁰¹ *Ibidem*, p. 34.

⁴⁰² *Ibidem*, p. 34.

„filosofia științifică”⁴⁰⁴, atunci vom ști (cu certitudine) că filosofia științifică înseamnă filosofia veritabilă, în interpretarea husserliană. *Ficțiunea, fenomenologia și științele eidetice fac obiectul unei reflecții*. Fără teama de a greși și „[...] fără să ieșim din limitele stricte ale adevărului [...] spunem [...] că «ficțiunea» (s.a.) (*id est* irealitatea – n.n.) reprezintă (s.a.) (forța motrice vitală, – n.n.) *elementul vital al fenomenologiei, precum și al tuturor științelor eidetice* (s.a.), așa că ficțiunea este însuși izvorul din care își trage sursa cunoașterea «adevărurilor eterne»”⁴⁰⁵.

I. „Fenomenologia ține [...] de științele eidetice materiale”⁴⁰⁶.

II. Geometria este una din „disciplinele matematice materiale”⁴⁰⁷.

Plecând de la punctele I și II, „[...] ne punem în speță întrebarea dacă fenomenologia ar trebui sau ar putea să fie constituită ca o «geometrie» a trăirilor”⁴⁰⁸. Fenomenologia este o disciplină a spiritului, a spiritului științific; este o disciplină științifică a spiritului, *id est* a sufletului rațional, care cercetează și descrie trăirile pure, adică trăirile purificate transcendental. Ea nu săvârșește idealizări și nici **substrucții**, pentru că este o disciplină științifică descriptivă; nu cade pradă sau victimă vreunei **substrucții instinctive**: „În ceea ce privește fenomenologia, ea vrea să fie o eidetică *descriptivă* (s.a.) a trăirilor purificate transcendental, condusă de pe pozițiile (ferme ale – n.n.) atitudinii fenomenologice, ca orice disciplină descriptivă ce nu recurge la **substrucție [Substruktion]**.”. Oricât de mult ne apropiem de obiectul percepției (de obiectul experienței sensibile perceptive), câmpul percepției (câmpul experienței sensibile sau perceptive) „păstrează continuu, în chip principal, un **orizont de nedeterminare determinabilă**. Nici măcar **Dumnezeu nu poate să schimbe ceva** cu privire la această împrejurare, așa cum nu poate să schimbe nimic cu

⁴⁰³ Edmund Husserl, *Ideen*, Editura Humanitas, București, 2012, p. 34.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 34.

⁴⁰⁵ *Idem*, p. 251.

⁴⁰⁶ *Idem*, p. 253.

⁴⁰⁷ *Ibidem*, p. 253.

⁴⁰⁸ *Ibidem*, p. 253.

privire la faptul că $1 + 2 = 3$.”⁴⁰⁹. Încercarea lui Descartes „[...] de a pune la îndoială totul, în mod universal, este de fapt o *încercare de negare universală*.”⁴¹⁰. După ce a fost suspendată sau dezactivată prin reducere fenomenologică, entitatea suspendată mai este trăită sau nu mai este trăită? Răspuns: mai este trăită de fenomenolog; atât doar că fenomenologii nu mai fac uz de ea, nu o mai folosesc, nu o mai utilizează în nici un fel.

4.1. Introducere în *IDEEN*

În „Introducere” la *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filosofie fenomenologică*, Edmund Husserl încearcă – și reușește – să precizeze cu maximă claritate relația dintre fenomenologie și filosofie; el esențializează această relație și o face reductibilă la raportul **purificat transcendențial** dintre fenomenologie și filosofie, formulând o definiție de maximă rigoare conceptuală a fenomenologiei pure: „Fenomenologia pură [...] reprezintă [...] însăși știința fundamentală a filosofiei”⁴¹¹. Mai exact, această știință fundamentală a filosofiei este „o știință esențial nouă”⁴¹², încât putem vorbi despre o adevărată revoluție înfăptuită de fenomenologi în filosofie. Edmund Husserl insistă asupra delimitării conceptuale riguroase între fenomenologie și psihologie, după ce a renunțat la eroarea constând în identificarea fenomenologiei cu psihologia descriptivă; el îi critică pe cei care „au conceput fenomenologia drept treapta cea mai de jos a psihologiei empirice”⁴¹³. Delimitările conceptuale dintre cele două discipline devin tot mai riguroase: „*fenomenologia pură* (s.a.)... a cărei primă emergență au constituit-o *Cercetările logice*... nu este totuna cu psihologia

⁴⁰⁹ Edmund Husserl, *Ideen*, Editura Humanitas, București, 2012, p. 164.

⁴¹⁰ *Idem*, p. 121.

⁴¹¹ Edmund Husserl, *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filosofie fenomenologică*, Editura Humanitas, București, 2011, p. 27.

⁴¹² *Ibidem*, p. 27.

⁴¹³ *Idem*, p. 28.

(s.a.)". Dacă psihologia este o știință factuală (despre fapte și realități), fenomenologia pură sau transcendentă este „o știință «eidetică»" (o știință despre esențe). Mai exact, fenomenologia pură este știința care descoperă „«esența» pură” prin aplicarea metodei „reducției eidetice” asupra fenomenului. În al doilea rând: dacă fenomenele cercetate de psihologie sunt fenomene reale, fenomenele cercetate de fenomenologie sunt fenomene *ireale*; mai exact: fenomenele cercetate de psihologia empirică există și au realitate, iar fenomenele cercetate de fenomenologie, eidetice, transcendente „au rolul de a «purifica» fenomenele psihologice de tot ceea ce le conferă realitate [Realität] și de tot ceea ce le înscrie astfel în «lumea» *reală* (s.n.)”⁴¹⁴. Fenomenologia elaborată de Edmund Husserl își propune o sarcină precisă: să fie o știință a fenomenelor reduse transcendentă și purificate transcendentă: „Fenomenologia noastră (fenomenologia pură, transcendentă – n.n.) nu își propune să fie o știință eidetică a unor fenomene reale, ci a unora reduse transcendentă”⁴¹⁵.

4.2. Tipologia științelor și consecințele ei fenomenologice

Există împărțirea obișnuită a științelor în următoarele două clase: „științe ale realului și științe ale idealului”⁴¹⁶. Științele realului sunt științe empirice, iar științele idealului sunt științe apriorice. Edmund Husserl substituie această opoziție dintre real și ideal cu dubla opoziție dintre „cele două perechi de contrarii: fapt - esență și real - ireal”⁴¹⁷. Această „dublă opoziție” va fi justificată în cartea a doua a lucrării *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filosofie fenomenologică*. Comutându-ne atenția asupra conceptului de realitate, constatăm că „este nevoie să operăm o delimitare (conceptuală – n.n.)

⁴¹⁴ Edmund Husserl, *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filosofie fenomenologică*, Editura Humanitas, București, 2011, p. 32.

⁴¹⁵ *Ibidem*, p. 32.

⁴¹⁶ *Ibidem*, p. 32.

⁴¹⁷ *Ibidem*, p. 32.

fundamentală între două tipuri de ființă: ființa reală și cea individuală”, aceasta din urmă fiind „ființa temporală în genere”⁴¹⁸. Conștiința intențională își vizează obiectul: fenomenul, pe care îl purifică transcendentă; apoi ea (conștiința intențională) realizează o dublă cunoaștere eidetică: „o cunoaștere eidetică a realului, iar pe de altă parte [...] o cunoaștere eidetică a irealului”⁴¹⁹.

4.3. „Criza științelor europene”

În paragraful 12 din *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentă*, Edmund Husserl face o „caracterizare de ansamblu a raționalismului fizicist modern”⁴²⁰ și evidențiază faptul că filosofia s-a născut cu aspirația ei de „a fi o «știință»”⁴²¹, o cunoaștere științifică, rațională, „o veritabilă cunoaștere rațională”⁴²² „a universului ființării”⁴²³. Încă din „Antichitate”, „filosofia se dorea a fi nu [...] doar o cunoaștere cotidiană vagă și relativă”⁴²⁴, ci o cunoaștere rațională științifică, riguroasă, clară, exactă și absolută.

Întemeietorii modernității – susține Edmund Husserl – au dobândit convingerea că „filosofia antică nu a reușit [...] să ajungă cu adevărat la ideea veritabilă a raționalității, și, odată cu ea, la ideea veritabilă a unei științe universale”⁴²⁵. Această „știință universală” la care aspiră filosofia din vremea lui Edmund Husserl, nu este nimic altceva decât „o veritabilă autocunoaștere [Allwissenheit] (s.n.)”⁴²⁶ – răspunde întemeietorul fenomenologiei. Autocunoașterea este un

⁴¹⁸ Edmund Husserl, *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filosofie fenomenologică*, Editura Humanitas, București, 2011, p. 33.

⁴¹⁹ *Ibidem*, p. 33.

⁴²⁰ Edmund Husserl, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentă*, Editura Humanitas, București, 2011, p. 123.

⁴²¹ *Ibidem*, p. 123.

⁴²² *Ibidem*, p. 123.

⁴²³ *Ibidem*, p. 123.

⁴²⁴ *Ibidem*, p. 123.

⁴²⁵ *Ibidem*, p. 123.

⁴²⁶ *Ibidem*, p. 123.

viitor posibil și realizabil pentru filosofi; ea este un scop tangibil, „un țel realizabil, chiar dacă unul [...] îndepărtat”⁴²⁷. Apreciem că: acest „țel realizabil” [...] „nu poate, firește, să fie realizat de către un singur filosof sau de către o singură comunitate de cercetători existentă la un moment dat”⁴²⁸, ci de către generațiile succesive de filosofi cercetători.

Filosofii prefenomenologi consideră că este evident și apodictic faptul că lumea în sine „reprezintă o unitate rațională și sistemică”⁴²⁹ în cadrul diversității lucrurilor particulare care trebuie clasificate fără rost și determinate rațional. Sarcina filosofilor din vreme lui Husserl devine cât se poate de clară: să scoată la iveală forma sistematică a lumii, structura ei universală li esențială, structura care „trebuie [...] să fie concepută ca fiind pur matematică”⁴³⁰. Întrucât este de natură pur matematică, structura lumii „este deja cunoscută de noi”⁴³¹ și „ea (forma sistemică a lumii – n.n.) ne stă încă dintru început la dispoziție”⁴³². Cunoaștem, așadar, forma sistemică pur matematică a lumii, adică structura ei universală de esență, dar nu cunoaștem aspectele ei individuale, particulare, fenomenale, contingente; ne rămâne doar să cunoaștem aceste aspecte, „lucru care, din nefericire, nu se poate face decât pe cale inductivă”⁴³³, pe calea inducției generatoare, pe calea inferenței logice de la individual la particular și de la particular la general. Inducția incompletă, generalizatoare „este drumul – desigur, nesfârșit – ce duce la autocunoaștere”⁴³⁴. Calea inducției incomplete, dar generalizatoare, este de natură să îi entuziasmeze pe cercetători; ea îi orientează ferm spre optimismul gnoseologic: „Cercetătorii trăiesc astfel având certitudinea entuziasmantă a unui drum ce duce de la

⁴²⁷ Edmund Husserl, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendențială*, Editura Humanitas, București, 2011, p. 123.

⁴²⁸ *Idem*, p. 124.

⁴²⁹ *Ibidem*, p. 124.

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 124.

⁴³¹ *Ibidem*, p. 124.

⁴³² *Ibidem*, p. 124.

⁴³³ *Ibidem*, p. 124.

⁴³⁴ *Ibidem*, p. 124.

ceea ce este apropiat la ceea ce este îndepărtat, de la ceea ce este mai mult sau mai puțin cunoscut la ceea ce este necunoscut; cu alte cuvinte, ei trăiesc având conștiința unei metode infailibile de largire a cunoașterii, cu ajutorul căreia totalitatea ființării ar trebui într-adevăr, în cele din urmă, să poată fi cunoscută în întregul ei, în deplina ei «ființă de sine» – pe calea unei nesfârșite dezvoltări progresive”⁴³⁵. În strânsă legătură cu această dezvoltare progresivă se realizează și o altă continuă dezvoltare progresivă: apropierea progresivă de idealul matematic „a datului intuitiv al lumii vieții”⁴³⁶. Această apropiere se face „prin «subsumarea» tot mai desăvârșită a datelor empirice” – ce sunt mereu doar approximate – sub conceptele ideale corespunzătoare lor”⁴³⁷. Matematizarea lumii se dovedește a fi un proces de nestăvilit, dar un proces benefic cel puțin pentru științele particulare și pentru știința în genere; devine tot mai clar că: într-o disciplină a spiritului avem atâta știință câtă matematică putem introduce în ea. În legătură cu aceasta, filosoful Edmund Husserl semnalează un aspect: „odată cu matematizarea lumii și a filosofiei, filosoful s-a idealizat în chip matematic chiar și pe sine însuși și, totodată (l-a idealizat în chip matematic chiar – n.n.) și pe Dumnezeu”⁴³⁸.

⁴³⁵ Edmund Husserl, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendențială*, Editura Humanitas, București, 2011, p. 124.

⁴³⁶ *Ibidem*, p. 124.

⁴³⁷ *Ibidem*, p. 124.

⁴³⁸ *Ibidem*, p. 125.

CAP. III. DESCHIDERE SPRE O ETICĂ FENOMENOLOGICĂ

1. RISCUL – CRITERIU ETIC

Capacitatea sau aptitudinea de a-ți asuma riscul de a întreprinde o acțiune riscantă constituie ea însăși, prin sine însăși, o valoare morală, care tematizată și teoretizată constituie o valoare etică explicită. Cu atât mai mult cu cât riscul asumat este unul de înfăptuire a valorii binelui de grup și/sau colectiv. Riscul este o „modalitate dialectică de selecție inversă”¹ a valorilor morale. Mai exact, asumarea riscului este o modalitate concretă de selecție inversă a valorilor și de separare a valorilor de pseudovalori. Individul de valoare are ce pierde prin asumarea riscului; el poate să își piardă însăși valoarea conferită de colectivitatea de apartenență și de aceea riscă mai greu; își asumă mai greu riscul pe care îl comportă acțiunile de avansare a sa la un statut poziționat spre vârful ierarhiei valorice: „Cine reprezintă o valoare în colectivitate, cine are din ce pierde, riscă mai greu”². Dimpotrivă, individul mediocru, omul care nu reprezintă o valoare într-un grup social de apartenență, își asumă cu ușurință riscul; lui, individului lipsit de valoare, „...îi e indiferent ce se întâmplă cu el, căci nu mai are ce pierde”³ și de aceea, „«își încearcă norocul»”⁴ și își asumă riscul de a suporta sancțiunile legale prevăzute pentru faptele antisociale pe care și le-a planificat. Câteva exemple sunt edificatoare în această privință: de pildă, „pentru unul care nu are nici o perspectivă în

¹ Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 142.

² *Idem*, p. 141.

³ *Ibidem*, p. 141.

⁴ *Ibidem*, p. 141.

viață, falsificarea unui act reprezintă o șansă”⁵, o șansă de a i se deschide perspectiva ascensiunii pe scara ierarhiei sociale a funcțiilor, câtă vreme falsificarea actului respectiv nu îi este descoperită și încadrată juridic în infracțiunea de fals. Și mai convingător este exemplul fostului condamnat la închisoare penală; după eliberarea din penitenciar, acesta încearcă să își schimbe identitatea și încercarea aceasta riscantă îi reușește: „un simplu gest hotărât poate fi începutul unei mari cariere sociale”⁶ pentru el, câtă vreme actul fraudulos al schimbării identității nu îi este descoperit și sancționat cu o nouă condamnare penală (pentru recidivă). Astfel de oameni există în orice societate: „sunt oameni care acceptă deliberat sancțiunile legale dacă sunt prinși”⁷ și care riscă știind că nu mai au ce să piardă, după ce și-au pierdut onoarea și alte valori personale. Asemenea oameni sunt intrușii într-o societate, intrușii „care, la pedepse legale, apar astfel mult favorizați, neavând ce pierde față de cei care reprezintă o situație socială, o tradiție de familie, șanse de cetățean normale în viitor. Cel mai grav lucru pentru o societate îl constituie acești intruși care, fiind numeroși și periculoși, sunt de mici disprețuiți și umiliți, insultați neconținut, reținuți de la onorurile sociale. Dacă le sunt deschise posibilitățile economice, mulți dintre ei nu se vor da înapoi niciodată de la acte de corupție și fals de dragul unei stime sociale, inexistente, ostile lor. Căpătând pe calea aceasta, cu puțin noroc, unul dintre elementele suveranității în colectivitățile moderne – banul, ei își iau o singură apăsătoare revanșă, având la picioarele lor pe disprețuitorii urâți de ieri, care acum se întrec în servilitate. (Acesta-i pericolul **real**, căci e dialectic, al numărului prea mare de intruși **disprețuiți** într-o colectivitate)”⁸. În acest fragment este intuită și relația banului cu

⁵ Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 142.

⁶ *Ibidem*, p. 142.

⁷ *Ibidem*, p. 142.

⁸ *Ibidem*, p. 142.

suveranitatea, banul fiind un element redutabil al structurii suveranității din societățile moderne și tocmai el este acaparat fraudulos de cvasitotalitatea intrușilor mediocri. Riscul nu este valoare. Nici asumarea riscului nu este valoare, prin însuși actul asumării. Dar, **riscul devine valoare**, în anumite condiții. Cu atât mai mult, asumarea riscului devine un act de valoare, ori de câte ori îi sunt create condițiile necesare și suficiente pentru această devenire. Din momentul în care a devenit valoare, riscul se manifestă ca valoare și acționează ca atare; acționează în direcția aprecierii și a selecționării celorlalte valori din societate. Dar, apare o problemă: problema soluției negative, întrucât „riscul, ca valoare, operează o discriminare între valoare și pseudovaloare; mai ales în societățile care și l-au ales drept criteriu axiologic, riscul favorizează selecția inversă a valorilor” și: „...riscul, ca valoare, favorizează selecțiunea inversă, în mod cert, mai ales în societățile care și l-au ales drept criteriu, adică în colectivitățile războinice”⁹. Nici societatea capitalistă nu renunță la selecția inversă a valorilor, când îi sunt amenințate interesele: „capitalismul suveran avea să facă o **selecție inversă**, după criteriul intereselor sale”¹⁰. Și în capitalism, selecția inversă își produce efectele alienante: „cei care nu corespund criteriului selecțiunii inverse sunt eliminați treptat... se creează o întreagă pseudoelită care judecă și valorile”¹¹.

Societățile războinice se deosebesc de toate celelalte tipuri de societate prin faptul că supraapreciază riscul și asumarea riscului în război. În colectivitățile războinice, „capacitatea selectivă a războiului a fost supraevaluată și greșit structurată”¹². De ce susținem că a fost greșit structurată și supraevaluată capacitatea războiului de a

⁹ Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 142.

¹⁰ *Idem*, p. 138.

¹¹ *Idem*, p. 138.

¹² *Idem*, p. 142.

selecționa valorile? Pentru că, „în mod logic, războiul nu poate face decât o selecție pe dos. Cei mai buni în război sunt cei care riscă mai mult și, deci, cei care furnizează numărul cel mai mare de pierderi”¹³. Laurii victoriei sunt culeși, de cele mai multe ori, de războinicii care nu și-au asumat riscul de a-și pierde viața în prima linie a frontului. Același criteriu al selecției inverse a valorilor, prin asumarea riscului ca valoare, funcționează și în cazul revoluțiilor sociale: „Același lucru este valabil și despre revoluții: cei mai buni pier pentru dobândirea victoriei”¹⁴. În schimb, valoarea eroică a sacrificiului lor rămâne nepieritoare.

2. DEMONIACUL

Interesantă este și teoria despre “lupta noosului cu sentimentul.”¹⁵. Aici sentimentul are un înțeles aparte, cel de demoniac al istoriei: “în anume înțeles, sentimentul este demoniacul istoriei.”¹⁶ Ieșirea din acest demoniac este necesară și utilă, dar această ieșire este orientată într-o direcție pe care ne-o arată numai scara instinctelor: “numai scara instinctelor ne arată direcția ieșirii din demoniac.”¹⁷

Din momentul în care aderă la sentimentul înțeles ca demoniac al istoriei, individul uman devine *demonul* existenței sociale; “el devine demonul existenței, aci în istorie, nu în cine știe ce iad, numai dacă nu considerăm istoria un adevărat iad.”¹⁸ Direcția ieșirii din demoniac are sens unic și ne este arătată numai de scara instinctelor: “numai scara instinctelor ne arată ieșirea din demoniac”¹⁹.

¹³ Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 142.

¹⁴ *Ibidem*, p. 142.

¹⁵ *Ibidem*, p. 123.

¹⁶ *Ibidem*, p. 123.

¹⁷ *Ibidem*, p. 123.

¹⁸ *Ibidem*, p. 123.

¹⁹ *Ibidem*, p. 123.

Demoniacul face obiectul reflecției filosofilor de cele mai diferite orientări.

Există o problemă deloc simplă: „demoniacul”²⁰. Goethe, Blaga, Camil Petrescu, Vasile Morar au tematizat „demoniacul”²¹ evidențiind virtuți și conexiuni necesare ale acestei entități stranie. De exemplu, „Entitatea numită de Goethe în „Poezie și adevăr”, demoniacul (– n.n.) [...] îi dă prilejul lui Blaga să evidențieze *legătura inextricabilă* dintre această entitate (demoniacul – n.n.) și ideea de fragilitate umană”²². „Demoniacul”²³ își produce efectele în și prin „*fragilitățile umane* (s.a.)”²⁴, despre care aflăm cel puțin două categorii de cunoștințe:

(I) cunoștințe despre posibile definiții ale fragilității umane;

(II) cunoștințe despre o posibilă tipologie a fragilităților umane.

Astfel, „fragilitățile umane”²⁵ pot fi definite „ca deficit cognitiv, ca limitări fizice, psihice sau spirituale, ca lipsă sau precaritate, ca destin eşuat sau distrugere”²⁶. Însă, “[...] fragilitățile umane, oricum ar fi ele definite [...] trebuie, în primul rând, să fie identificate de mintea noastră”²⁷ entități separabile prin configurațiile lor. „[...] în al doilea rând, (fragilitățile umane – n.n.) trebuie să *le acceptăm* s.a.) văzându-le «fața ascunsă»”²⁸, căci ele nu își expun, la vedere, toate fațetele; este nevoie, prin urmare, de cercetări care să dezvăluie determinațiile imperceptibile ale fragilităților umane. Dar, „[...] în al treilea rând, (trebuie – n.n.) să vedem cum, *uneori* (s.n.), slăbiciunea

²⁰ Vasile Morar, *Moralități elementare*, Editura Paideia, București, 2009, p. 192.

²¹ *Ibidem*, p. 192.

²² *Ibidem*, p. 192.

²³ *Ibidem*, p. 192.

²⁴ *Ibidem*, p. 193.

²⁵ *Idem*, p. 194.

²⁶ *Idem*, pp. 193-194.

²⁷ *Idem*, p. 194.

²⁸ *Ibidem*, p. 194.

este *suportul* (s.a.) puterii, iar deficitul (este – n.n.) izvorul unor valori mai înalte precum: noblețea, generozitatea, iertarea, respectul, stima față de sine. În acest sens, Goethe chiar evidențiază faptul că *este necesar un triplu respect*: 1. *respectul pentru tot ceea ce este deasupra noastră* (s.a.); 2. *respectul pentru tot ceea ce e mai jos decât noi* (s.a.); 3. *respectul pentru tot ceea ce se află la același nivel cu noi tocmai pentru a* (s.a.) *ne depăși fragilitățile inerente statutului nostru de oameni* (s.a.) [...]”²⁹. Este invocat aici însuși exemplul lui Kant, care „[...] acorda [...] tocmai sentimentului de respect (s.a.) cea mai aleasă cinstire [...]”. La el însă cu o condiție: să fie adresat exclusiv formei legii morale, a imperativului categoric”³⁰. La Goethe, lucrurile sunt cel puțin la fel de clare ca și la Kant, în privința necesității respectului: „Oricum, la Goethe putem întrezări, în *elementele* (s.a.) celor trei tipuri de respect, fundamentele ultimelor etici: cele ale mediului și cele ale ființelor non-umane”³¹.

În felul acesta, „*cinstirile elementare* (s.a.) nu-l mai cuprind numai pe om (ci transcend omul și umanitatea – n.n.)”³².

Cu privire la cea de-a doua categorie de cunoștințe despre o posibilă tipologie a fragilităților umane, aflăm că: „Blaga îndeosebi surprinde *fragilitățile de specie, fragilitățile de gen* (s.a.) și cele *individuale* (s.a.) prin apel, în primul rând la Goethe. Astfel, [...] filosoful român (Lucian Blaga – n.n.) sesizează *multiplele nivele* (s.n.) ale fragilităților umane”³³. *Id est*, „*fragilitățile umane*”³⁴ sunt (totuși) structurate atât în raporturile dintre ele, cât și în interioritatea lor; ele sunt structurate, dobândesc structură, se stratifică și se organizează pe multiple „*nivele*”³⁵. Dar, înainte de orice, Blaga evidențiază

²⁹ Vasile Morar, *Moralități elementare*, Editura Paideia, București, 2009, p. 194.

³⁰ *Ibidem*, p. 194.

³¹ *Ibidem*, p. 194.

³² *Ibidem*, p. 194.

³³ *Ibidem*, p. 122.

³⁴ *Idem*, p. 193.

³⁵ *Idem*, p. 192.

„legătura inextricabilă”³⁶ dintre *fragilitățile umane* (s.a.)³⁷ și „demoniacul”³⁸ explicat de Goethe, legătură despre care am vorbit mai sus.

În ceea ce privește „demoniacul”³⁹, acesta are o semnificație precisă în interpretarea lui Goethe, semnificație la care autorul studiului „*Poezie și adevăr*” ajunge prin eliminări succesive ale unor aparențe înșelătoare, ca: divinitatea, omenescul, diabolicul, angelicul.

Dar să le explicăm pe rând. Aflăm că „[...] demoniacul [...] nu era ceva divin, căci părea lipsit de rațiune [...]”⁴⁰. Divinitatea este înzestrată cu rațiune, cu rațiunea supremă; ea nu se poate ipostaza în „demonicul [...] lipsit de rațiune”⁴¹ în ceva nerațional sau irațional. Nu putem spune nici că demonicul era înțeles (de Goethe) ca entitate suprarățională, căci divinitatea nu poate fi suprarățională, deasupra rațiunii, *id est* nerațională sau irațională. În al doilea rând, „[...] demoniacul [...] nu era [...] nici ceva omenesc, căci nu avea inteligență [...]”⁴². Dacă intelectul (*id est* inteligența) constituie privilegiul omului, atunci putem spune (cu certitudine) că Goethe avea deplină dreptate: „[...] demoniacul [...] nu era (și nici nu putea să fie – n.n.) ceva omenesc [...]”⁴³. Cu atât mai mult cu cât la om este prezentă și o facultate hibridă a gândirii (între intelect și rațiune) numită intelectul rațional. Kantian vorbind, Goethe avea deplină dreptate, întrucât intelectul conferă superioritate omului în raport cu animalele. Însă, bergsonian vorbind, lucrurile se complică, întrucât inteligența (*id est* intelectul) ar fi prezentă și la viețuitoarele inferioare oamenilor. Imprecizia își sporește, aici, gradul.

³⁶ Vasile Morar, *Moralități elementare*, Editura Paideia, București, 2009, p. 192.

³⁷ *Ibidem*, p. 194.

³⁸ *Idem*, p. 192.

³⁹ *Ibidem*, p. 192.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 192.

⁴¹ *Ibidem*, p. 192.

⁴² *Ibidem*, p. 192.

⁴³ *Ibidem*, p. 192.

În al treilea rând, aflăm că „[...] demoniacul [...] nu era diabolic, căci avea (și – n.n.) efecte binefăcătoare [...]”⁴⁴. Or, diavolul (demoniacul), diabolicul creează efecte răufăcătoare; diabolicul desface binefacerile, încât îl putem identifica sau compatibiliza cu demoniacul producător de „efecte binefăcătoare”⁴⁵. În al patrulea rând (și ultimul)⁴⁶ „[...] demoniacul [...] nu era [...] nici (ceva – n.n.) îngeresc, căci *adesea* (n.n.) lăsa să se întrevadă o bucurie răutăcioasă... (....)”⁴⁷. Într-adevăr, „o bucurie răutăcioasă”⁴⁸ nu emană (și nu poate emana) de la ceea ce este „îngeresc”⁴⁹. Ar fi un nonsens (o absurditate) să spunem că îngerul este însuflețit de „o bucurie răutăcioasă”⁵⁰.

Aici, apare o nuanță între „demoniacul”⁵¹ care își trădează o „bucurie răutăcioasă”⁵² și demoniacul nediabolic ale cărui manifestări sunt „binefăcătoare”⁵³. Căci, „o bucurie răutăcioasă”⁵⁴ intenționat expusă oamenilor nu poate fi un efect binefăcător pentru oameni.

O ușoară inconsecvență doctrinară și o relativă inconsistență logică sunt de natură să aducă o ușoară atingere rigorii spiritului științific al filosofului Goethe, în abordarea „Entității numită [...] demoniacul”⁵⁵. Acest fapt, relativ minor, este semnalat (totuși) de spiritul științific și riguros matematic al filosofului Lucian Blaga.

Transpus în diferite planuri existențiale (ontice, ontologice), „demoniacul”⁵⁶ își exercită funcții specifice care îi definesc natura și

⁴⁴ Vasile Morar, *Moralități elementare*, Editura Paideia, București, 2009, p. 192.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 192.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 192.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 192.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 191.

⁴⁹ *Idem*, p. 192.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 192.

⁵¹ *Ibidem*, p. 192.

⁵² *Ibidem*, p. 192.

⁵³ *Ibidem*, p. 192.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 192.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 192.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 192.

esența. Astfel, „În orizont istoric (s.a.), demoniacul semnalează acele fragilități care țin de personajele stranii ale istoriei umanității”⁵⁷, *id est* Nero, Hitler ș.a. În plan estetic (s.a.), demoniacul transpare în acele fragilități ce țin de iraționalul artei și al creației”⁵⁸. De exemplu, „iraționalul”⁵⁹ din nucleul neclasificabil al valorii artistice (și al oricărei valori) sporește fragilitatea umană conexasă inextricabil la demoniacul tematizat de Goethe, Blaga ș.a.

Lucrurile se complică și „În plan etic, (unde – n.n.) demoniacul semnalează acele fragilități care derivă din «fapte ce stau întrucâtva în afară de legile morale»”⁶⁰. Din fapte nemorale, amorale, imorale derivă fragilități pe care „demoniacul”⁶¹ le „semnalează”⁶². „În plan etic (s.a.)”⁶³. De asemenea, „demoniacul”⁶⁴ își face simțită prezența și „În plan psihologic (s.a.)”⁶⁵.

Vasile Morar revine la entitățile care nu caracterizează „demoniacul”⁶⁶ și adaugă alte entități care, de asemenea, nu compun „definiția goetheană”⁶⁷ a acestui concept. Astfel, „ [...] demoniacul în definiția goetheană (nu este – n.n.) [...] ceea ce [...] nu poate fi dezlegat prin inteligență și rațiune... [...]”. Totodată, fragilizarea umanului la suprafața de contact cu „demoniacul”⁶⁸ ridică și problema „defragilizării”⁶⁹, așa cum observă și Tudor Vianu. Gândirea intelectuală îi este străină și contrară; și gândirea rațională îi este străină și contrară,

⁵⁷ Vasile Morar, *Moralități elementare*, Editura Paideia, București, 2009, p. 192.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 192.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 192.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 192.

⁶¹ *Ibidem*, p. 192.

⁶² *Ibidem*, p. 192.

⁶³ *Ibidem*, p. 192.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 192.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 192.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 192.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 192.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 192.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 193.

încât „demoniacul”⁷⁰ nici „[...] nu putea fi dezlegat prin inteligență și rațiune [...]”⁷¹.

Paradoxal este faptul că: „[...] demoniacul «nu zace în firea mea (*id est* în firea lui Goethe – n.n.), dar îi sunt supus»”⁷². De aici rezultă cât se poate de clar că „demoniacul”⁷³ înțeles de Goethe nu are trăsături negative, sau, cel puțin, nu are trăsături negative dominante, din moment ce eu, omul Goethe (*e.g.*)” [...] «*ii sunt supus* (s.n.)»⁷⁴. Acea abia schițată „bucurie răutăcioasă”⁷⁵, care îl exclude din lumea îngerilor - cum am văzut - este minoră și demoniacul nu apare ca entitate cu însușiri dominante negative.

Interesant este faptul că „«Mefisto e o ființă mult prea negativă»”⁷⁶ ca să poată fi încadrat în categoria entităților cu trăsăturile specifice pe care le are „demoniacul”⁷⁷, așa [...] „cum ne asigură (însuși – n.n.) într-o discuție devenită celebră în Eckermann [...]”⁷⁸. Concluzia care decurge firesc din acest fapt este următoarea: „[...] acest concept (exprimat prin termenul de DEMONIACUL – s.n.) are o semnificație valabilă, în primul rând, în cuprinsul unei *antropologii filosofice* (s.a.)”⁷⁹.

Conceptul care exprimă „demoniacul”⁸⁰ este înzestrat cu virtuți pe care i le remarcă „și Blaga și Vianu”⁸¹; el constituie, totodată, un exemplu de concept-cadru care „răspunde *mulțumitor* (s.n.) măcar la întrebarea: *de ce și cum* (s.a.) este omul o natură *duală* (s.a.), o ființă *conflictuală* (s.a.), o entitate *paradoxală* (s.a.)”⁸².

⁷⁰ Vasile Morar, *Moralități elementare*, Editura Paideia, București, 2009, p. 192.

⁷¹ *Ibidem*, p. 192.

⁷² *Ibidem*, p. 192.

⁷³ *Ibidem*, p. 192.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 192.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 192.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 192.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 192.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 193.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 193.

⁸⁰ *Idem*, p. 194.

⁸¹ *Idem*, p. 193.

⁸² *Ibidem*, p. 193.

Spuneam că Lucian Blaga a surprins și a evidențiat „legătura inextricabilă dintre (entitatea care semnifică DEMONIAFUL – n.n.) și ideea de *fragilitate umană* (s.a.)”⁸³, legătură a cărei existență i-a fost sugerată de Goethe. Numai că, „[...] în plan *metafizic* (s.a.), fragilitatea (umană – n.n.) apare ca «element paradoxal» în panteismul lui Goethe”⁸⁴, așa cum „arată Blaga”⁸⁵.

Fragilizarea omului prin ceea ce „demoniacul” săvârșește în conjuncție cu omul⁸⁶ este alarmantă pentru Goethe, cu atât mai mult cu cât el vede „demoniacul”⁸⁷ ca pe o entitate care are preeminență nenegativă. Așa se explică și ideea care i-a încolțit în minte ca soluție la problema eradicării fragilității umane: este vorba despre ideea goetheană pe care Vianu a schițat-o sub forma ideii „[...] inteligenței ca semn *necesar* s.a.) dar nu suficient al defragilizării (s.a.) (omului – n.n.)”⁸⁸. Așa cum remarcă Vasile Morar, „[...] tot goetheană este și analiza pe care (Vianu o face asupra – n.n.) *entuziasmului* [...] și a *fidelității* (s.a.) ca două sentimente – valori ce dau seama atât de forța umană, cât și de fragilitatea omului(s.a.)”⁸⁹.

Este știut faptul că Goethe era înzestrat cu capacitatea rară de a avea intuiții esențiale, categoriale, substanțiale; „În fapt, (el – n.n.) a fost fascinat mereu și mereu de simultaneitatea în om a «forței și a reversului», [...] de coexistența trăsăturilor contrare din om (de unitatea și lupta contrariilor – n.n.)”⁹⁰. În legătură cu aceasta, Goethe arăta în „*Poezie și adevăr*”: „[...] «virtuțile se sprijină pe defecte (...) crescând din ele ca din niște rădăcini, iar acestea se ramifică în taină la fel de viguros și de felurit ca și virtuțile în plină lumină» [...]”⁹¹.

⁸³ Vasile Morar, *Moralități elementare*, Editura Paideia, București, 2009, p. 192.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 192.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 192.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 192.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 192.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 192.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 193.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 193.

⁹¹ *Ibidem*, p. 193.

Lucian Blaga și Tudor Vianu și-au însușit aceste aprecieri goetheene, pe care și le-au reactivat „[...] mai ales în reflecțiile și aforismele din partea finală a vieții lor”⁹²; ei și-au adecvat conduita și la intuiția lui Goethe că „[...] fragilitățile sunt peste tot în viața omului (s.a.) [...] clipele de întunecare și de iluminare ale omului îi hotărăsc soarta. Am avea zilnic mare nevoie de *demonul nostru* (s.a.) care să ne conducă [...] spunându-ne ce avem de făcut [...]”⁹³.

Demoniacul își face simțită prezența activă oriunde și oricând.

⁹² Vasile Morar, *Moralități elementare*, Editura Paideia, București, 2009, p. 193.

⁹³ *Ibidem*, p. 193.

CONCLUZII

Un interes cognitiv aparte este reactivat de distincția dintre adevărul material și adevărul formal, distincție asupra căreia au insistat inclusiv Edmund Husserl și Camil Petrescu. Trebuie accentuate, însă, și celelalte distincții semnalate de autorul sistemului filosofic *Doctrina substanței*: deosebiri esențiale dintre materia cunoașterii și forma cunoașterii, dintre determinările materiale ale cunoștințelor și determinările lor formale, dintre legile materiale și legile formale.

Există două moduri de conștiință într-un act cognitiv de transcendență sui-generis, ce ne înfățișează o dublă atitudine (naturală și, respectiv, fenomenologică) în care *trăirea psihologică transcendentă este relativă și contingentă, pe când cea transcendentă este necesară și absolută. Luarea de atitudine naturală se realizează în și prin exercițiul unei trăiri psihologice transcendente, sau al unui șir de succesive trăiri psihologice transcendente; luarea de atitudine fenomenologică se realizează, însă, în și prin exercițiul unei trăiri transcendentale sau al unui șir incomplet de astfel de trăiri transcendentale*. Totodată, afirmațiile despre fapte pot fi false sau adevărate; afirmațiile adevărate despre fapte pot fi cuprinse în esențe. În cazul în care afirmațiile adevărate despre fapte sunt cuprinse în esențe, esențele respective devin impure prin impurificarea lor cu adevăruri despre fapte. Este greu să admitem impurificarea a ceva prin impregnarea aceluia ceva cu adevăruri; și totuși, aceasta este situația esențelor impregnate cu adevăruri despre fapte: *esențele sunt impure prin simpla prezență în ele a adevărilor despre fapte*, deși pare straniu să spui că adevărul impurifică. De aici rezultă că *nu orice adevăr purifică esența*, ci numai un anumit adevăr, numai adevărul

de un anumit gen: adevărul esenței; mai exact, adevărul esenței pure. Ajungem, în felul acesta, să distingem riguros între *adevărurile despre fapte* și *adevărurile despre esențele pure*. Camil Petrescu a invocat benefic argumentul forte al autorității lui Edmund Husserl pentru a ne convinge că *adevărul esenței pure este un adevăr cu totul și cu totul special. Specificul adevărului esenței pure este aptitudinea acestui adevăr de a nu putea fi derivat sau dedus din adevărul despre fapte*: nu există nici o metodă, nici o tehnică, nici un procedeu, nici un instrument de lucru, nici o entitate care să ne permită să deducem adevărul esenței pure din adevărul despre fapte și din nici un alt adevăr (e.g. adevărul științific, adevărul filosofic, adevărul axiologic, adevărul artistic, adevărul moral etc.). *Să nu confundăm adevărul faptelor cu adevărul esențelor pure*, considerăm că a vrut să spună Camil Petrescu (în spiritul filosofiei fenomenologice husserliene), întrucât valoarea adevărului esențelor pure este alta decât valoarea adevărului faptelor. Aprofundând cunoașterea esențelor pure, ajungem la *concluzia* că: „Esențele pure” sunt mai mult decât o entitate care „*reprezintă o reducere eidetică*”; ele, „Esențele pure”, sunt unitatea dintre reducția eidetică și reziduul eidetic, adică unitatea dintre procesul reducerii eidetice și produsul finit al procesului reducerii eidetice. Din expunerea lui Camil Petrescu rezultă că „Esențele pure” ar fi un semn al reducerii eidetice, un semn care semnalează prezența reducerii eidetice – ceea ce nu este greșit să credem și așa. Numai că, „Esențele pure” sunt mult mai mult decât un reprezentant sau un semn al reducerii eidetice: ele sunt conexiunea necesară dintre reducția eidetică și reziduul eidetic, rezultatul interacțiunii reducerii eidetice cu propriul ei reziduu eidetic, unitatea în cadrul diversității reducățiilor eidetice și reziduurilor eidetice. După aceste concluzii se desprinde o ipoteză nouă despre relația dintre esența pură și reziduul eidetic, și anume ipoteza potrivit căreia esența pură este însuși reziduul eidetic.

Conchidem că această ipoteză este plauzibilă, verificabilă și confirmabilă; **REZIDUUL EIDETIC este însuși universul deschis al esențelor pure**. Husserliana *reducție fenomenologică este mai cuprinzătoare decât husserliana reducție eidetică*, tot așa cum (kantian vorbind) timpul *kantian este mai cuprinzător decât spațiul kantian* (acesta din urmă – spațiul kantian – nefiind aplicabil în interiorul subiectivității conștiinței transcendentele). Prin urmare, termenul de reducție eidetică husserliană este subordonat termenului de reducție fenomenologică husserliană, dacă ne plasăm în spațiul logic al logicii tradiționale sau clasice. **Rezultatul reducției eidetice este concretul**, în timp ce *rezultatul abstractizării* este ceva abstract (este abstracția, abstracția științifică). Mai exact, rezultatul concret al reducției eidetice este „concretul conștiinței”, concretul „fenomenului”. Noi nu putem să punem semnul identității între o abstracție și „concretul conștiinței”, **conchidem** în spiritul husserlian și în conformitate cu punctul de vedere al lui Camil Petrescu.

Există necesitatea imperioasă a fenomenologului de a nu cădea în capcana pe care i-o întinde, la fiecare pas, **SUBSTRUCȚIA INSTINCTIVĂ** (despre care vorbește atât de atent însuși Edmund Husserl). Astfel, obiectul fizic este cu totul altceva decât obiectul de ordin fizical, (e.g.), pe care îl cercetează fizicianul secolului al XXI-lea. La fel, obiectul reic din câmpul perceptiv este cu totul altceva decât obiectul reic apărut în *imaginea perceptivă* sau decât apariția obiectului reic în și prin *imaginea perceptivă* care îi dă prezență, actualitate.

Problema raportului dintre real și ireal este de maxim interes pentru spiritele cugetătoare și călăuzite metodic de acel **INSTINCT ȘTIINȚIFIC** despre care vorbea Edmund Husserl și pe care l-a tematizat (cu entuziasm) Camil Petrescu. Căci, **progresul cunoașterii științifice este realizat nu prin exercițiul solitar al intuiției esențiale ci prin interacțiunea dintre instinctul științific și metodă**. Irealul din sferile transcendentele ale conștiinței pure este corelatul realului din sferile

transcendente. Realul din sferele transcendente își are corelatul în *irealul* din sferele transcendentale ale conștiinței pure. Aceste două expresii propoziționale formulate de noi imediat mai sus sunt, *evident*, două expresii diferite, dar care au una și aceeași semnificație (ele conținând unul și același înțeles). Avem aici, în cele două fraze distincte, o problemă nouă – cu totul nouă: problema raportului dintre real și ireal, problemă despre care suntem înștiințați că *întregește* mulțimea problemelor constitutive. Adăugăm aici: această *problemă întregește* aparatul conceptual al filosofiei fenomenologice cu noțiuni noi, între care surprindem noțiunile de „rațiune”, „irațiune”, „irațional”. Aici, noțiunea de „irațiune” este o noțiune nouă, cu referire exclusivă la sensul ei fenomenologic husserlian. La fel, noțiunea de „irațional” are sensul ei fenomenologic husserlian, care este altul decât sensul aristotelic al sufletului considerat irațional. Rămâne termenul de „irațiune” căruia cu greu îi putem găsi un antecedent prehusserlian în istoria universală a filosofiei, așa încât îl credităm cu virtutea de achiziție noțională de o noutate absolută.

Intersubiectivitatea este finalitatea pe care o țintește Edmund Husserl prin aplicarea succesivă și sistematică asupra lumii naturale a celor trei modalități de reducere: reducțiile fenomenologică, eidetică și transcendentală. Intersubiectivitatea monadelor reprezentate prin toate eurile și tipurile de euri este *limita pe care o poate atinge cunoașterea*; este linia de frontieră, dincolo de care nu se poate trece. Căci, această intersubiectivitate este una transcendentală și ea constituie *punctul terminus al cunoașterii, causa finalis*, conexiunea universală, infinită (și tematizată în tot mai multe sisteme filosofice).

Incompletitudinea reducerii revine constant în *centrul obiectului cunoașterii* fenomenologice: reducția fenomenologică este una incompletă și reziduul fenomenologic nu cuprinde doar eul pur sau conștiința transcendentală; el, reziduul fenomenologic, mai cuprinde și

următoarele două entități transcendente și ireductibile fenomenologic, eidetic sau transcendental: șirul numerelor naturale și o *teorie* viabilă despre șirul numerelor naturale, teorie care nu poate fi decât un *produs al cunoașterii raționale*. Dacă nu ar fi așa, dacă nu ar rămâne nereduse aceste două entități transcendente, atunci nu ar fi posibilă nici o *teorie* despre eul pur sau conștiința transcendentală. Așa încât, conchidem (în conformitate cu sensul explicit al filosofiei fenomenologice husserliene) că reziduul fenomenologic de sorginte husserliană este structurat și are o structură alcătuită din următoarele trei ireductibile entități: 1) ireductibilul eu pur, *id est* ireductibila conștiință *transcendentală*; 2) ireductibilul transcendent șir al numerelor naturale; 3) ireductibila transcendentă *teorie* despre șirul numerelor naturale. Interesant este faptul că reziduul fenomenologic reunește – în o structură ireductibilă – o entitate *transcendentală* și două entități transcendente: entitatea transcendentală coexistă cu cele două entități transcendente, în cadrul unor nefirești raporturi de concordanță, căci natura transcendentalului este alta decât natura oricărui transcendent.

În acest context de idei se impune să semnalăm un adevăr despre insuficiența substanțialismului fenomenologic: adevărul că lui Camil Petrescu îi scapă ideea husserliană despre ireductibilitatea fenomenologică a șirului numerelor naturale, deși nu îi scapă husserliana idee despre caracterul necesar al ireductibilității fenomenologice a unui transcendent care face posibilă construcția a cel puțin o *teorie* privitoare la conștiința transcendentală (la eul pur). Triada structurii reziduului fenomenologic de producție husserliană este – cel puțin în aparență – un mister: un mister încifrat în chiar *incompletitudinea* tuturor reducărilor tematizate de întemeietorul filosofiei fenomenologice, al filosofiei care se dovedește a fi o „știință riguroasă” sau chiar o „FILOSOFIE ȘTIINȚIFICĂ”. Căci, terenul pentru încolțirea germenului filosofiei științifice era deja fertilizat și pregătit încă din

epoca în care trăia și activa Edmund Husserl. Semnalul pentru nașterea filosofiei științifice fusese dat de însuși creatorul operei „FILOSOFIA CA ȘTIINȚĂ RIGUROASĂ”, așa încât posteritatea este datoare să elaboreze ceea ce am putea numi (parafrazându-l pe Husserl) *FILOSOFIA CA FILOSOFIE ȘTIINȚIFICĂ* sau chiar *FILOSOFIA ȘTIINȚIFICĂ*. Ne amintim (de exemplu) că: *știința* deschisese deja *poarta de intrare în filosofie* prin știința economică, știință care a fost considerată „antecamera filosofiei” încă din secolul al XIX-lea. Petty, Smith, Ricardo – trei dintre cei mai de seamă reprezentanți ai economiei politice clasice engleze – au elaborat teorii economice științifice concordante, teorii care au deschis porțile ferecate ale filosofiei și care au științificizat-o (cel puțin în germene). *Științificizarea filosofiei* a luat amploare prin matematicizarea ei, prin aplicarea matematicii în domeniul reflecției specifice activității filosofice. Aceasta nu înseamnă că trebuie să abuzăm de virtuțile matematicilor și să matematicizăm filosofia până la suprimarea specificului ei constând în faptul că este o concepție generală despre lume și viață, *id est* un sistem de răspunsuri la întrebările noastre despre locul, rolul, *rostul* (sensul) existenței fiecărei entități integrate în ansamblul universului, în totalitatea entităților care ne înconjoară și care ne compun ființa numită om. Chiar dacă antropomorfizăm universul (și îl antropomorfizăm, vrând-nevrând), filosofia continuă să își păstreze sensul aparte, specificul indestructibil, și să reînceapă mereu din momentul în care ne punem întrebarea despre locul, rolul, rostul sau sensul a ceva din universul în care trăim și la care ne raportăm, în calitatea noastră de individualități, de ființe umane unice, unicate, ireductibile și IREPETABILE.

Diferențierea și *specializarea* disciplinelor științifice constituie o realitate durabilă, dar și *reintegrarea* științelor continuă concomitent cu specializarea acestora, așa încât achiesăm la concluzia că vom avea o singură știință: *ȘTIINȚA ISTORIEI*, alături însă – *credem* noi – de

FILOSOFIA ȘTIINȚIFICĂ. Știința istoriei (ca unică știință a viitorului) și filosofia științifică (în calitatea ei de unică filosofie veritabilă și socialmente utilă pentru comunitatea umană a viitorului) vor atrage toate resursele capabile să le susțină în constituirea și dezvoltarea lor progresivă. Și, încă ceva mai avem de spus despre evoluția predicibilă a omenirii: toate drumurile (cu sau fără obstacole surmontabile) duc la om, la *OMUL TOTAL*, la omul concret înțeles ca entitate reală rațională, bio-psiho-socio-culturală și istorică.

Edmund Husserl nu este primul filosof care a pus problema raportului dintre ființă și fenomen, fiind precedat în această privință de Kant și Hegel. Astfel, Kant este primul filosof care a ajuns la concluzia radicală potrivit căreia nu există cunoaștere, ci fenomene. Iar Hegel afirmă fenomenologia drept cunoștință, pentru a o nega apoi în ontologie. Abia cu Husserl se suspendă, fără a se nega, ontologicul. Lumea, susține Husserl, cuprinde realități și non-realități, adică eidos-uri. Mijlocul prin care surprindem și prindem esența este intuiția pură, eidetică. Această intuiție pură sau eidetică este una universală; ea are caracter universal și este înzestrată cu atributul universalității. Intuiția eidetică surprinde, dezvăluie și extrage esența din orice fenomen, obiect sau fapt intrat în raza ei de acțiune. Procedând astfel, intuiția pură face din fenomenologie o descriere pură a domeniului neutru al trăitului și a esențelor care se prezintă acestui domeniu neutru. Husserl respinge construcțiile de tip deductiv, încât lumea esențelor extratemporale, la care ajunge cu ajutorul fenomenologiei sale, nu este nimic altceva decât lumea experienței. În cadrul acestei lumi a experienței, lumea reală este ireductibilă la lumea apriorică, iar faptul și esența sunt inseparabile. Pe măsură ce înaintează pe drumul acesta al detestării construcțiilor de tip deductiv, Husserl ajunge să respingă logicismul modern și întemeierea lui psihologică.

Continuându-l pe Immanuel Kant, Edmund Husserl a subliniat și a accentuat ideea că filosofia este în esență cunoaștere bazată pe judecăți universal valabile și necesare, rezultate prin examenul critic al capacității cognitive umane, examen care nu produce soluții definitive, ci care trasează căile posibile de acces către adevăr. Pentru Husserl conceptul de filosofie subîntinde dimensiunea științificității, a raționalității științifice, a științei înțeleasă ca valoare și nu ca știință pozitivă. De altfel, idealul de științificitate rămâne structura intențională a filosofiei concepute de Husserl, orizontul vizat de filosofia husserliană. Meritul lui Husserl constă nu atât în faptul că a identificat în filosofie o știință riguroasă, cea mai riguroasă știință, ci în faptul că a accentuat ceea ce au observat primii filosofi încă de la primele începuturi ale filosofiei: filosofia este „știința teoretică a primelor principii și cauze” (Aristotel); filosofia este imperativul „cunoaște-te pe tine însuși” (Socrate). Din analiza comparativă a concepției husserliene despre filosofie și a concepțiilor tradiționale despre această supremă îndeletnicire a spiritului, constatăm că la un moment dat filosofia și-a pierdut obiectul așa cum a fost definit de greci și s-a transformat într-una din diviziunile ei, existând independent față de ceea ce au conceput grecii ca filosofie și abia în veacul nostru problematica ei a început să fie recuperată.

În încercarea de a sintetiza fenomenologia, Camil Petrescu a identificat unele bariere care ne împiedică să accedem la ea, cum sunt: eideticul comportă semnificația de logică a esențelor, logică diferită de cea a noțiunilor; transcendentalul (noema-noesa) sau tot ceea ce poate deveni obiect al conștiinței are sens în unitatea dintre eul gânditor și gândurile gândite de acesta.

Edmund Husserl s-a detașat de apriorismul kantian din care a reținut idealismul transcendental, idealism în care intenționalitatea este stilul conștiinței atotcunoscătoare; el s-a delimitat critic de apriorismul kantian, reproșând subiectului faptul de a întemeia

obiectul. Edmund Husserl vrea să cunoască esența cea mai profundă a lumii, să descopere în lucruri esența lor; iar, fenomenologia husserliană este această intuiție a esențelor din lucruri, intuiție pe care Camil Petrescu a numit-o *vedere noosică*, *id est* cunoașterea noocratică sau substanțială care cuprinde și lucruri apropiate de *causa finalis*.

O etică se impune ca o continuare firească într-un sistem filosofic deschis. Astfel s-a ajuns la ceea ce numim etică fenomenologică.

BIBLIOGRAFIE

- ADĂMUȚ, Anton, *Filosofia substanței*, Institutul European, 1997.
- ARISTOTEL, *Etica Nicomahică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988.
- ASLAM, Constantin, *Constantin Noica: Spre un model neoclasic de gândire. Perspective interpretative asupra scrierilor timpurii*, Editura Academiei Române, București, 2010.
- BLAGA, Lucian, *Trilogia culturii*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969.
- BOBOC, Alexandru, *Filosofia contemporană*, București, 1993.
- BRUN, Jean, *Socrate*, Editura Humanitas, București, 1996.
- CĂLINESCU, George, *Istoria literaturii române*, Editura Minerva, București, 1988.
- DESCARTES, René, *Expunere despre metodă*, Editura Paideia, București, 1996.
- GOETHE, W. J., *Faust*, Editura Paralela 45, București, 2008.
- GOETHE, W. J., *Maxime și reflecții*, Editura Univers, 1972.
- GOETHE, W. J., *Poezie și adevăr*, Editura Pentru Literatură, București, 1967.
- HABERMAS, Jürgen, *Cunoaștere și comunicare*, București, Editura Politică, 1983.
- HORKHEIMER, Max *Teoria tradicional y teoria crítica*, Ediciones Paidós, Barcelona, 2000.
- HUME, David, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987.
- HUSSERL, Edmund *Husserl, Criza științelor europene și fenomenologia transcendențială*, Editura Humanitas, București, 2011.

- HUSSERL, Edmund, *Cercetări logice (II): Cercetări asupra fenomenologiei și teoriei cunoașterii*, Editura Humanitas, București, 2009.
- HUSSERL, Edmund, *Cercetări logice (I)*, Editura Humanitas, București, 2005.
- HUSSERL, Edmund, *Cercetări logice: prolegomene la logica pură*, Editura Humanitas, București, 2007.
- HUSSERL, Edmund, *Ideen*, Editura Humanitas, București, 2012.
- HUSSERL, Edmund, *Idei pentru o filosofie fenomenologică și pentru o fenomenologie pură*, Editura Humanitas, București, 2011.
- HUSSERL, Edmund, *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filosofie fenomenologică*, Editura Humanitas, București, 2011.
- KANT, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1994.
- LUPASCO, Stéphane, *Logica dinamică a contradictoriului*, Editura Politică, București, 1982.
- LUPȘA, Elena, Bratu, Victor, Stoica Maria Dorina, *Logică și argumentare*, Editura Corvin, Deva, 2004.
- MARGA, Andrei, *Filosofia lui Habermas*, București, Editura RAO, 2017.
- MILL, John Stuart, *Despre libertate*, Editura Humanitas, București, 2005.
- MORAR, Vasile, *Moralități elementare*, Editura Paideia, București, 2009.
- MUREȘAN, Valentin, *Etica lui Aristotel*, Editura Universității din București, București, 2011.
- PETRESCU, Camil, *Doctrina substanței (I)*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988.
- PIAGET, Jean, *Epistemologie genetică*, Editura Dacia, Cluj, 1973.
- PIAGET, Jean, *Structuralismul*, Editura Științifică, București, 1973.
- PREIST, Graham, *Dincolo de limitele gândirii*, Editura Paralela 45, București, 2007.
- SPENCER, Herbert, *A System of Synthetic Philosophy - First Principles* (e-book), Obscure Press, 2014.

Bibliografie

- SURDU, Alexandru, *Filosofia pentadică I. Problema transcendenței*, Editura Academiei Române, București, 2014.
- VIANU, Tudor, *Studii de filosofia culturii*, Editura Eminescu, București, 1982.



ISBN: 978-606-37-0307-2